ANTONIO MEDRANO

# LA LUCHA CON EL DRAGÓN




La tiranía del ego y la gesta heroica interior

# ANTONIO MEDRANO

# LA LUCHA
# CON EL DRAGÓN

## La tiranía del ego y la gesta heroica interior

**Otras obras del autor,** publicadas o en preparación:

- *Magia y misterio del liderazgo. El arte de vivir en un mundo en crisis.*
- *La Vía de la acción.*
- *Sabiduría active*
- *La Luz del Tao.*

- *Shinto y Zen. Raíces metafísicas de la cultura japonesa*
- *El valor de la persona.*
- *Vivir con inteligencia.*
- *Mente, espíritu y libertad.*
- *El sendero de la felicidad.*
- *La revolución poética.*
- *La acción heroic.*
- *El dirigente y la actual crisis del liderazgo.*
- *El camino de la vida noble.*
- *El Grial en Oriente y Occidente.*
- *El mito de Hércules y el destino del hombre occidental.*
- *Kali-Yuga. La crisis de Occidente y el fin del milenio.*
- *"El Espíritu de oración", de William Law (selección y traducción).*

La imagen de la portada reproduce la hermosa fuente de *Sant Jordi i el drac* (san Jorge y el dragón), que se alza en el Patio de los Naranjos del Palau de la Generalitat, en Barcelona. La fotografía, amablemente cedida por la Generalitat de Catalunya y realizada de forma expresa para este libro, es obra de Jordi Bedmar.


Edita: YATAY Ediciones, S.L.
Apartado 252
28220 Majadahonda (Madrid)
Teléf. y fax: 91 633 37 52
ISBN: 84-921582-7-1
Depósito Legal: M-21.494-1999
Producción gráfica: Ángel Gallardo (Madrid)
Diseño de portada: Magic Circus

*A María Antonia,*
*mi Dama solar, que, irradiando luz y amor,*
*me muestra el Camino y me ayuda a recorrerlo.*

# ÍNDICE

**Introducción**........................................................................... 13

1. **La lucha contra el dragón en las antiguas culturas del Oriente** .......... 15

El combate de Ra y Horus contra Apep ......................................... 15

Los mitos babilónico e hitita: Marduk y Tiamat, Teshub e Illuyankas.......... 19

El dragón en el antiguo Israel: Leviatán, Rahab y Begemoth.. ................. 22

El mito védico: la lucha de Indra contra Vritra .................................. 24

Parjanya, el Ramayana y Krishna .................................................. 27

Azi Dahaka y el mito zoroástrico ................................................., 29

El combate con el dragón en Japón, China y el Budismo ....................... 31

El mito del dragón en América y África ......................................... 35

El dragón en el mito del antiguo Gnosticismo .................................. 38

2. **El mito de la dracomaquia entre las antiguas estirpes europeas**......... 41

Thor y la Serpiente de Midgard .................................................... 41

El combate de Sigfrido contra Fafnir ............................................. 47

La lucha con en dragón en el mito céltico; Taranis, Lug y Fraoch ............. 52

La dracomaquia entre tracios, bálticos y eslavos ................................. 59

Dioses griegos vencedores del dragón ............................................ 63

Los héroes dracómacos de la antigua Grecia ..................................... 66
Las hazañas de Hércules y la Hidra de Lerna .................................... 72
3. **El dragón en la tradición cristiana** ........................................... 81
Cristo como matador del dragón .................................................. 81
San Miguel Arcángel, el héroe celestial ........................................... 85
San Jorge, el caballero del blanco corcel ......................................... 87
Otros santos vencedores del dragón ............................................. 92
Poemas épicos medievales, cuentos de hadas y libros de canallería........... 95
La Alquimia y el simbolismo hermético ........................................ 103
El combate con el dragón en España ........................................... 106
4. **Notas comunes en el mito** ..................................................... 113
El carácter negativo, monstruoso, terrible y caótico del dragón ................ 113
La naturaleza ardiente, emponzoñada y airada del dragón ...................... 120
La asociación del dragón con la oscuridad, las tinieblas, la negrura ........... 126
El significado etónico, telúrico y acuático del dragón ........................... 132
El dragón como criatura femenina ............................................... 136
El descubrimiento y conquista de un tesoro...................................... 141
La liberación de la mujer ......................................................... 144
La renovación de la vida cósmica ................................................ 147
5. **Niveles de significación** ....................................................... 153
La lucha del sol contra la oscuridad ............................................. 153
La primavera y el misterio de la fertilidad de la Tierra ........................... 158
Enfrentamiento entre juventud y vejez .......................................... 161
Significación cosmológica ........................................................ 165
Significación antropológica ...................................................... 168
Significación cultural e histórico-política....................................... 169
Significación cíclico-cósmica y escatológica.................................... 172
Complementariedad de los distintos niveles ................................... 174

Simbolismo positivo del dragón .................................................. 178
6. **El dragón como símbolo del ego** ............................................ 181
El dragón-ego en el Zoroastrismo y el Islam ...................................... 182
El simbolismo védico: Vritra y los Asuras ......................................... 184
El dragón-ego en el Hinduismo actual .............................................. 188
Mara, el dragón tentador del Buddha ............................................... 190
El dragón-ego en la mística cristiana ................................................ 195
Edgard Dacqué, la tauromaquia y el Mitra tauróctono ,,,...................... 202
7. **El monstruo del ego** ............................................................ 207
El dragón acechante dentro de nosotros ........................................... 207
El ego en la tradición hindú ............................................................ 212
El ego en el Budismo ...................................................................... 215
La lucha contra el ego en las artes marciales ........................................ 219
El ego en el Taoísmo ...................................................................... 221
El ego en el Islam y el Sufismo ......................................................... 224
El ego en la doctrina cristiana ........................................................... 228
La cruz y la inmolación del yo .......................................................... 234
La rebeldía egótica del Luzbel y de Adán ........................................... 236
8. **Similitud entre el ego y el dragón**............................................ 241
El ego, entidad monstruosa y deforme ............................................. 241
Megalomanía y gigantismo titánico .................................................. 243
El ego como potencia mentirosa ...................................................... 246
Bestia negra, oscura y tenebrosa ...................................................... 251
El ego como espíritu de negación y destrucción .................................. 255
La propensión violenta y sanguinaria del ego ...................................... 257
Fiera voraz, ardiente y venenosa ...................................................... 259
Tirano déspota y cruel carcelero ...................................................... 264
Enemigo de la felicidad .................................................................... 266
Las múltiples cabezas del ego .......................................................... 270
Enemigo de nuestra dignidad y realeza ............................................ 273
9. **El combate entre el espíritu y el alma**....................................... 277

La gran guerra santa .......... 277
El combate sabro en la tradición cristiana .......... 281
La Razón en lucha con la irracionalidad .......... 284
La guerra de las guerras .......... 290
El simbolismo del caballo .......... 291
La cabalgadura del héroe solar como “ego maduro” .......... 296
Las armas de la luz .......... 299
La espada que da muerte y vida .......... 303
La pesca milagrosa y el arpón de la pura objetividad .......... 307
El martillo de Thor y la tormenta regeneradora .......... 310
10. **La gran victoria y la regeneración interior**.......... 315
Un mensaje triunfal .......... 315
Victoria del principio viril sobre la femineidad rebelde .......... 317
La victoria sobre uno mismo, la más importante y decisiva .......... 321
La runa Sig, signo de la victoria .......... 325
La regeneración o renacer espiritual .......... 330
Triunfo de la feminidad sobre la masculinidad envilecida .......... 334
Un camino hecho de pequeñas victorias .......... 337
Necesidad del auxilio divino .......... 342
11. **La conquista del tesoro y la liberación de la Princesa**.......... 347
El tesoro, símbolo del Misterio divino .......... 347
La Dama solar y su fuerza anagógica .......... 351
El alma a la espera de ser despertada y liberada .......... 355
Virtud, Belleza, Inteligencia, Amor .......... 359
Realeza, Felicidad y Alegría .......... 363
Riqueza, Salud y Vida .......... 368
La Sabiduría, novia celestial .......... 371
La mujer como tesoro: su dulce compañía .......... 375
La Piedra filosofal y las Aguas mercuriales .......... 377
La Divinidad y su Shakti .......... 379

La Maya pura y celestial ............................................................ 382
La Mujer como símbolo de la Naturaleza ......................................... 386
La Dama como atalaya, fortaleza y ciudadela .................................. 390
La Vocación como llamada de lo alto ................................................ 394
Cautiverio y rescate de la Princesa .................................................... 398
Heroína liberada y liberadora ............................................................ 401
La Novia nauseabunda y la metamorfosis del dragón ........................ 405
12. **Las bodas sagradas: el retorno de la primavera** .......................... 409
La hierogamia: reconquista de la unidad ........................................... 409
Reconciliación entre el Intelecto y la sensibilidad ............................... 411
La unión mística del alma con Dios .................................................. 414
El ideal andrógino ............................................................................ 416
Síntesis de sabiduría y amor .............................................................. 420
El reino de la gran felicidad ............................................................... 422
El retorno de la primavera ................................................................. 427

# INTRODUCCIÓN

De todos es conocida la figura de San Jorge montado sobre un caballo blanco y alanceando al dragón bajo la mirada de una doncella que contempla a cierta distancia la bélica escena, en posición orante, rezando por el triunfo de su campeón y liberador. Cuadro que reaparece, casi con los mismo detalles, en infinidad de mitos, leyendas, sagas, cuentos y relatos épicos, en los que se describe el combate que el héroe, caballero o príncipe protagonista de la historia tiene que librar contra un monstruoso dragón para poder llegar ante la princesa encantada y liberarla de la abyecta esclavitud que sufre o de la terrible amenaza que sobre ella se cierne.

¿Quién no se ha sentido fascinado por esa escena mítica, la cual, aun cuando

uno quizá no sea capaz de explicarla o de comprenderla en todo su alcance, se presiente cargada de un hondo y misterioso significado? ¿No sentimos, cada vez que la contemplamos, que en ella hay algo que nos habla de manera muy inmediata y directa, yo diría incluso personal?

Es éste, de la lucha con el dragón, un motivo universal y de raíces milenarias que figura como elemento central en la cosmovisión y la iconografía de casi todas las culturas tradicionales. Con ligeras variantes, este combate contra el fabuloso monstruo acusa su presencia entre los más apartados pueblos de la tierra, sin distinción de épocas ni latitudes, en lo que constituye una clara muestra de coincidencia inter-cultural o inter-tradicional, ofreciéndonos una imagen cargada de un profundo mensaje espiritual, de tan innumerables como ricas connotaciones.

Se trata de una figura que nos introduce de lleno en la visión mítica y simbólica, tan difícil de comprender para el hombre actual, aprisionado en un racionalismo obtuso y en un horizonte mental demasiado prosaico, extremadamente empobrecido. Una figura o representación de contenido inagotable, que nos hace penetrar en los más recónditos secretos de la vida. Por medio de ella nos adentramos en la estructura misma de la realidad: no sólo de la realidad humana, con sus luces y sus sombras, sino también de la realidad cósmica, en toda su complejidad y riqueza. Semejante arquetipo simbólico nos ayuda a comprender mejor el mundo en que vivimos y a comprendernos mejor a nosotros mismos.

Entre otras muchas cosas, la imagen del combate entre el héroe solar y la bestia de los abismos nos ilustra, por ejemplo, acerca de asuntos como los siguientes: el proceso cosmogónico, las fuerzas en pugna por la configuración y mantenimiento del orden universal, el encuentro o el choque entre hombre y naturaleza, la génesis de la cultura y la civilización, el papel de la feminidad y la masculinidad, los peligros que amenazan a la humanidad en su desarrollo histórico y cíclico. En suma, de todas aquellas cuestiones que más vitalmente nos conciernen y que son tema capital para una filosofía del hombre y de la cultura. Tendremos ocasión de verlo conforme vayamos avanzando a lo largo de estas páginas, que no pretenden ser sino una glosa o reflexión razonada de los datos suministrados por el mito y la leyenda.

Vamos a tratar de desentrañar el mensaje de tan importante mito-símbolo. Para ello, nada mejor que proceder a un estudio comparado de los elementos o ingredientes simbólicos que intervienen en los múltiples y muy variados relatos relacionados con la dracomaquia que nos son conocidos, manejando al mismo tiempo, a la hora de interpretarlos, el lenguaje conceptual de diversas tradiciones espirituales. Es evidente que, con semejante procedimiento, no se intenta ofrecer una vulgar y superficial interpretación sincretista del símbolo en cuestión, sino lograr una visión de síntesis, capaz de llegar al meollo de las distintas tradiciones analizadas y de percibir la unidad subyacente a todas ellas, pero respetando sus lógicas y legítimas diferencias.

Tras pasar revista a los diversos mitos y leyendas en los que aparece la figura del dragón, analizaremos los distintos aspectos, dimensiones y niveles a que se presta la interpretación de los mismos, para centrarnos finalmente en un aspecto concreto, aquél que más directamente nos afecta a todos y cada uno de nosotros, pues va directamente referido a nuestra propia vida personal: en dragón como símbolo del ego, de las fuerzas oscuras que habitan dentro del hombre y que, desde el propio submundo o bajos fondos del individuo, conspiran contra su libertad y su felicidad.

Trataremos de descubrir qué enseñanzas prácticas encierra el mito de la lucha con el dragón para la correcta articulación de nuestra vida, qué directrices nos marca, qué rutas nos muestra y qué orientaciones nos proporciona a la hora de enfocar nuestra singladura vital. Y lo haremos de la mano de los grandes maestros espirituales, tanto de Oriente como de Occidente.

A medida que vayamos avanzando en la exposición, el lector irá descubriendo matices insospechados y de la mayor trascendencia, muchos de los cuales se refieren a hechos de la vida cotidiana que le resultan harto conocidos. Es todo un mundo de inusitada grandeza y riqueza lo que ante nuestros ojos se despliega al considerar la escena intemporal del combate con el dragón. Un mundo que nos habla de la victoria de la auténtica humanidad, de la luz intelectual y espiritual, sobre las sombras de la irracionalidad, sobre la oscuridad bestial e inhumana que acecha agazapada

en el fondo de cualquier ser humano, sea hombre o mujer.

# 1
# LA LUCHA CONTRA EL DRAGÓN EN LAS ANTIGUAS CULTURAS DEL ORIENTE

Los orígenes del mito de la lucha con el dragón se pierden en la noche de los tiempos. Nos hallamos ante una concepción simbólica que hunde sus raíces en la más remota Prehistoria. Según el ilustre paleontólogo Edgar Dacqué, en la escena mítica del combate entre el dragón y el héroe liberador habría un eco de las luchas que los hombres prehistóricos hubieron de librar contra los monstruos antediluvianos.[1]

Dondequiera que dirijamos la mirada encontramos la imagen del paladín de la luz que lucha contra la bestia abisal para instaurar el orden y la paz. En las más antiguas culturas aparece ese combate épico preñado de consecuencias civilizadoras: desde el Egipto faraónico y la Mesopotamia semítica a la India védica o la Persia zoroástrica; desde los relatos de la Biblia hebrea a la simbología del Budismo; desde el Japón sintoísta al África negra o la América precolombina. Pasemos revista brevemente a este interesante y milenario legado, lo que nos permitirá descubrir las piezas clave de este mito universal y adentrarnos así en su hondo significado.

## El combate de Ra y Horus contra Apep

En la mitología egipcia la lucha con el dragón aparece bajo la forma del combate que Ra, el Dios-Sol, libra contra el monstruo Apep, llamado Apofis

por los griegos.

Ra es el Dios-Sol, Padre de los dioses, Soberano del universo, Señor del cielo y de la luz, divinidad suprema del panteón egipcio. Con su presencia y su acción luminosa mantiene el orden universal. Pero frente a éste se alza Apep, su más encarnizado enemigo, sierpe de los abismos que acecha en la oscuridad para poner fin a la obra de Ra. "Serpiente o dragón de la oscuridad", lo llama Henri Frakfort.[2] Boris de Rachewiltz define a Apep como "el dragón maléfico, símbolo de las tinieblas y del mal, que impide el paso cada día a las fuerzas de la luz, simbolizadas por el dios Sol Ra".[3] En opinión de Ernest Bosc, Apep se identifica con *Nahash,* la serpiente del *Génesis,* simbolizando además de las traidoras sombras en las que el hombre puede perderse, "la sequía y la esterilidad: es, en una palabra,

1. E. Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheir,* Munchen/Berlin, 1929, pp.202 ss.
2. H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion,* New York, 1961, p.18
3. B. De Rachewiltz, *I miti egizi,* Milano, 1983, p.33

el genio del mal.[4] En sus estudios sobre los mitos egipcios, Donal Mackenzie caracteriza a este monstruo telúrico como "la oscura serpiente de la noche" (*the dasksome Night serpent*), "el Gran Gusano" (*the Great Worm*) que se arrastra en medio de la negrura nocturna.[5]

Demonio de la oscuridad y del caos, Apep encarna las fuerzas malignas, hostiles al hombre y a los dioses, todo aquello que se opone al orden cósmico y divino. Movido por el odio a la luz, pretende que triunfen y se extiendan por doquier las tinieblas. Para Adolf Erman, Apep es el "compendio de todo lo que es tinieblas y abominaciones".[6] Por su parte, Isabelle Franco ve en el gran dragón de las profundidades el símbolo de "las fuerzas de la entropía que tienden a reducir a la nada todo lo creado".[7]

Apep suele ser representado bien como una gigantesca serpiente de una, dos o cuatro cabezas que merodea en las profundidades de la tierra o que se agita en el fondo de las aguas del océano, bien como un monstruoso animal anfibio, mezcla de cocodrilo e hipopótamo. Se dice de él que nació al escupir la diosa Neith, madre de los dioses; es decir, como un desecho o despojo

cósmico. En algunos papiros e inscripciones funerarias, para referirse a Apep, se usa en tono despectivo el nombre *Nepai,* “el que es como una tripa intestinal”.[8] Calificativo éste que, además de describir su repugnante forma serpentina, sanguinolenta y viscosa, parece aludir a su vivir oculto en los bajos fondos (por así decirlo, en el bajo vientre del cuerpo cósmico, donde se incuba toda bajeza y donde se genera la podredumbre e inmundicia de los instintos anti divinos).

Se le aplican también los siguientes epítetos o calificativos: “Adversario”, “Enemigo”, “Malvado”, “Maligno”, “el de fuerzas quebrantadas”, “el que perece ser destruido”, “el que hay que repeler”, “el hijo de la tierra” (es decir, nacido de abajo).[9]

El papel negativo y la acción destructora de Apep se concretan, sobre todo, en el intento de obstaculizar la marcha de la barca de Ra. Toda su obsesión es oponerse al avance de la luz divina, oscurecer y denigrar el fulgor del Rey del cosmos, detener la majestuosa embarcación desde el cual gobierna el mundo. Por lo general, trata de hundirla o de amedrentar con su horrible apariencia a quienes la dirigen y desde ella reman: emergiendo desde el fondo del mar, ataca con furia a la nave solar y amenaza con engullirla, para así apagar su resplandor. En otras ocasiones, hace surgir bancos de arena al serpentear y arrastrar fuertemente sus enormes anillos, con el propósito de que la barca

4. E. Bosc, *Isis devoilée ou l'égyptologie sacrée*, París, 1897, p. 96

5. R. Mackenzie, *Egyptian myth and legend,* London, 1920, pp.13, 159

6. A. Erman, *La religion egyptienne,* trad., París, 1907, p.19

7. I. Franco, *Pequeno diccionario de mitología egipcia*, Palma de Mallorca, 1994, p.18

8. E. Castel, *Diccionario de mitología egipcia,* Madrid, 1995, p.57

9. H. Kees, *Des Gotterglaube im alten Aegypten,* Peipzig, 1941, pp.54 ss.

encalle y no pueda continuar su navegación (sus mismos anillos son identificados en ciertos textos con los bajíos arenosos del mar).

Pero los esfuerzos del dragón de las profundidades por sumir al mundo en la oscuridad serán en vano. Su hostilidad al Sol se pierde en la impotencia; pese a su enorme poder y sus enormes dimensiones, sale siempre derrotado. Una y otra vez será aplastado por el poder de Ra, que día tras día vuelve a

proclamar su victoria sobre el monstruo de los abismos con la majestuosa luz del amanecer. Cada amanecer sella el triunfo del radiante Ra sobre el oscuro Apep.

Los jeroglíficos egipcios reproducen con frecuencia la escena de este combate entre la fuerza solar y las potencias abisales, que tiene su expresión simbólica en el curso inalterable del Astro-rey, con su rítmico ocultarse y renacer de cada día, y cuyo desenlace viene marcado por el color rojo del horizonte en la aurora y el ocaso, símbolo de la sangre de Apep, derramada triunfal y sacrificialmente por el Padre del universo. Desde lo alto de su barca regia, Ra contempla inmutable cómo Horus y Set, sus fieles servidores, arponean al feroz ofidio y le hieren de muerte, tiñendo con la sangre que mana de sus heridas la bóveda del cielo y la superficie de las aguas.[10] Alusión simbólica al subido color rojizo con que se tiñe el horizonte al llegar el ocaso, cuando el Sol-dios va a iniciar su singladura nocturna, momento que Apep aprovecha para iniciar su ataque. Uno de los himnos dedicados a Amón-Ra canta la victoria de éste sobre Apep en los siguientes términos: “Se ha puesto fin al avance de ese dragón. Los dioses exultan de alegría y la tripulación de Ra rebosa de contento”.[11]

En el *Libro de los muertos*, en el que Apep es llamado “el dragón de aliento de fuego”, hay escenas muy elocuentes en las que el monstruo serpentino aparece encadenado por “los hijos de Horus”, atado al suelo por múltiples cadenas para evitar su acción destructora (es el motivo del encadenamiento del dragón, que veremos re aflorar en los mitos de los pueblos más diversos). Los terremotos y tempestades marinas son atribuidas, en dicha obra, a las violentas convulsiones con las cuales el gran dragón o serpiente infernal trata de liberarse de sus cadenas.[12] En otras representaciones, que no son sino una variante de la interminable lucha con el dragón tenebroso, vemos al “Gran gato de Heliópolis”, animal solar, cortando con una navaja o cuchillo afilado la cabeza del oscuro ofidio que amenaza al Árbol de la vida. Numerosos autores ven en este felino guerreo una figuración de Mafdet, la diosa-lince, aliada y servidora del Sol, cuyas garras, afiladas y cortantes como cuchillas, suelen ser equiparadas a la lanza o arpón de Horus.

10. Se trata del primitivo Set, colaborador de Ra, y no del Set demoníaco y nefasto de épocas posteriores que, como resultado de un largo proceso de inversión, se convertirá en el enemigo de los dioses y será equiparado a Apofis.

11. R. David, *Cult of the Sun. Myth and magic in ancient Egypt,* London, 1980, pp.90 y 98

12. M. Muller, *Mitología egipcia,* trad., Barcelona, 1996, pp.109, 180

El dragón Apofis será más tarde identificado con Set o Tifón, genio del mal y de las tinieblas que cobra un especial relieve en la religiosidad egipcia tardía y que es descrito con los mismos rasgos draconianos que el antiguo monstruo de las aguas. El nombre de "Tifón", dado por los griegos a Set, es sumamente expresivo, pues evoca el torbellino producido por el huracán del desierto. Su acción va asociada a la desertización: es como si el infausto dragón desencadenara un viento envenenado que deseca y arruina las fuentes de la vida. El adjetivo "tifónico" sirve para designar las influencias demoníacas, infrahumanas e infra terrenales, que conspiran para subvertir el orden sagrado gracias al cual los hombres pueden hozar de una auténtica cultura.

Set es llamado "el provocador del huracán", "el destructor, que perturba al mismo mar".[13] De carácter etónico, su aliento hace que, desde el interior de la tierra, surjan gusanos que lo devoran todo. Su metal es el hierro, el oscuro metal de la guerra, la destrucción y la esclavidad, que recibe a menudo el nombre de "huesos de Set".[14] Su animal representativo es, sobre todo, el cocodrilo, encarnación de la crueldad y la voracidad, aunque también el hipopótamo, además de otrs cuadrúpedos que simbolizan la pasión desenfrenada, como el asno o el antílope. Sus colores son el rojo (el color que quema) y el negro (el color quemado), los cuales en la simbología egipcia llevan asociadas las ideas de violencia, injuria y rapina.[15]

Tifón tiene como implacable enemigo a Osiris, que viene a ser como una nueva forma de manifestación de Ra o del Sol, y sobre todo a Horus, el dios halcón, que, en su calidad de hijo de Ra, encarna las fuerzas luminosas y celestes en su acción combativa. Rundle Clark, que caracteriza a Set como un "dios de la tormenta" (*storm god*), dice de él: "la mayoría de sus actividades están relacionadas con su implacable hostilidad hacia Osiris y Horus, espíritu de la fertilidad el orden".[16]

Animado por la envidia, Set da muerte a Osiris, su hermano, en un lance que reviste la mayor importancia para la religión egipcia y sus misterios de la época tolemaica, y que guarda un gran paralelismo con el asesinato de Abel por Caín. Tras darle muerte, desmembrana su cuerpo y esparce sus restos, para asegurarse de que no podrá volver a la vida. Pero Isis, la fiel esposa de Osiris, recoge uno a uno los fragmentos de su amado y divino esposo, reuniéndolos en un nuevo cuerpo, con lo cual deshace la funesta obra de Set. La muerte de Osiris será vengada por Horus, considerado en el mito osiríaco como hijo de Osiris, el cual combate sin tregua al pérfido Set y acaba dándole muerte. Esta acción justiciera, al castigar al asesino fratricida, le valdrá el sobrenombre de "vengador de su padre".

13.*Ibid*, p.106

14. M. Lurker, *The gods and symbols of ancient Egypt,* trad., London, 1970, p.109

15. G. Portal, *Les symboles des égyptiens,* París, 1979, pp.47-50

16. R.T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in ancient Egypt,* London, 1978, p.208

Horus, como indica José Ramón Mélida, es el héroe joven defensor de "la armonía del mundo", en lucha perpetua contra "los perturbadores del orden cósmico". En el heroico dios halcón se encarna simbólicamente la acción triunfadora del sol naciente: "eterna juventud y bien inmutable, que surge radiante ante la faz del mundo ahuyentando a sus enemigos, las tinieblas, los malos principios".17

Como rasgo indicativo de su naturaleza solar, Horus es representado bajo la forma del disco alado, emblema de luz y de victoria. El fiel y aguerrido Horus combate a los poderes tifónicos, simbolizados en el hipopótamo y el cocodrilo, armado de la lanza que recibe de Neith, la diosa arquera madre del Sol, identificada por los griegos con Palas Atenea. Esa lanza le valdrá el apodo de "el arponero". En algunos relieves de la época ptolemaica, Horus- que los coptos compararán con Cristo, al que llaman "nuestro Horus"- es representado a caballo y vestido de legionario romano derribando bajo los cascos de su cabalgadura al cocodrilo tifónico, al que atraviesa con su lanza invencible.18

**Los mitos babilónicos e hitita: Marduk y Tiamat, Teshub e Illuyankas**

Imágenes muy semejantes encontramos en la civilización mesopotámica, cuyo mito tiene como motivo central la lucha del dios Marduk con Tiamat, el dragón-serpiente de las profundidades marinas. Marduk, dios babilonio de la luz y la inteligencia, del número y la medida, de la tormenta y el cultivo de los campos, al que se representa como rey con alas y armado de flechas o de un hacha, montado a veces sobre un caballo blanco, derrota a Tiamat, y de su gesta sale el orden cósmico, al quedar vencida la furia de las aguas y sometidas las fuerzas del caos.
La figura del Marduk babilónico tiene su inmediato precursor en el Ninurta sumerio (también llamado Enlil o Ningirsu), y su sucesor en el Ashur asirio, los cuales se enfrentan asimismo con las potencias de los abismos y del caos encarnadas en el dragón Asag o Ushumgal, que surge amenazador de las aguas, revelándose como portador de epidemias y de toda clase de calamidades. Es interesante observar que el arte mesopotámico reproduce al dragón bien como un gusano o serpiente cornuda de grandes dimensiones, bien como monstruo con cuerpo de pantera y múltiples cabezas de reptil de cuyo lomo brotan llamas de fuego, mientras que sus oponentes divinos le hacen frente con rayos, lanzas o flechas, apareciendo a veces entre ambos rivales la figura de una planta, que algunos autores interpretan como representación del "Árbol de la Vida", cuya posesión es lo que estaría en juego en tan tremendo combate cósmico.19

17. J.R.Mélida, *La religión egipcia,* Madrid, 1884, pp.11-13
18. M. Lurker, *op.cit.,* pp. 66 s, 109 s.; L. Chanbonneau-lassay, *Le Bestiaire du Christ, Milano,* 1980, p.401
19. J. Bottéro, *La religion babilonienne,* París, 1952, pp.71 ss; L.Delaporte, *La Mesópotamie*, París, 1923, pp.157 ss.

En la mitología hitita el vencedor del dragón es Teshub, Terup o Tarku, dios de las tormentas que viene a ser el equivalente minorasiático del Thor germánico, con el que comparte múltiples características, como por ejemplo su carácter guerrero y algunas de sus armas distintivas, entre las que figura, además de la lanza, la espada y el tridente, el hacha de doble filo, que

pudiera ser también una maza o un martillo.
Fuertemente armado y portando un casco con dos cuernos, emblema de su fortaleza, Teshup se enfrenta al dragón Illuyankas que siembra el terror por doquier e impide la instauración del orden. Pero no le será fácil vencer a su terrible enemigo. En un primer momento, Teshub es derrotado por Illuyankas, que está a punto de despedazarle, y se ve obligado a retroceder ante su tremenda fuerza. Más tarde vuelve, sin embargo, a la carga contra el temible dragón, sobre el que lanza una fuerte lluvia de granizo. Aprovechando el desconcierto de Illuyankas, y antes de que éste pueda sobreponerse al fulminante ataque, Teshup lo atraviesa con su tridente o triple rayo, con lo que logrará la victoria definitiva sobre el monstruo.
La derrota del dragón va ligada a otro significativo episodio de la mitología hitita: el retorno del hijo de Teshub, Telipinu, dios de la vegetación y la agricultura, el cual regresa tras un largo ocultamiento que supuso tremendas privaciones para los seres humanos. Ante la amenaza constituida por el dragón Illuyankas, Telipinu decidió esconderse, ocasionando con ello la ruina de la naturaleza y la sociedad: las tierras se secan, las plantas se marchitan y dejan de crecer, los ganados no pueden pastar, las mujeres se vuelven estériles y los hombres impotentes. Pero tras la victoria de Teshup sobre Illuyankas, se establece una era de paz y prosperidad, vuelve la lluvia y con ella el esplendor de una nueva vida. Telipinu retorna montado sobre un águila cual mensajero del rejuvenecimiento del mundo. En el Cielo Teshub se una a la diosa Arinna, la diosa del sol, mientras en la tierra contrae nupcias el rey la reina hititas, reflejando así en el plano humano, la hierogamia celeste.
Es muy probable que el relato mitológico de las hazañas de Teshub se halle influenciado por los mitos cosmogónicos no sólo mesopotámicos, sino también cananeos y fenicios. En estos últimos, se relatan las luchas de Baal contra varios monstruos adragonados, entre los que se destacan Yam, Nahar, Mot y Shaliyat, aunque algunos de ellos- como ocurre, por ejemplo, con Yam y Nahar- parecen ser nombres diferentes del mismo ser. No sería muy aventurado ver en todas esas criaturas dañinas, contra las que valientemente pelea el aguerrido Baal, manifestaciones diversas de una

misma entidad caótica, de un único y mismo dragón.

Señalemos que Baal, el héroe celeste y dios de las tormentas, es una misma persona con Melkart, el Hércules fenicio y cartaginés, especialmente venerado en Cartago, donde sirvió de modelo a la casta guerrera para llevar a cabo su acción de expansión y conquista en el Mediterráneo occidental, del mismo modo que la figura heroica de Hércules guio más tarde en esfuerzo bélico y civilizador de Roma, la gran rival de Cartago en la política mundial de la época.

En su calidad de rey y ordenador del mundo, Melkart o Baal se ve obligado a someter a las escrituras del caos, que se opone a su proyecto ordenador. Y lo consigue con la ayuda de su hermana Anat, diosa guerrera y combativa cuyo violento embate nadie es capaz de resistir. Y en esta su calidad de luchador contra los dragones y monstruos que se oponen a la instauración del orden, el dios cananeo se perfila como un auténtico héroe caballeresco que cabalga con fuerza irresistible en sus dominios celestes, desde los que contempla el mundo como un gran campo de batalla: en los humanos ugaríticos se le llama "el Cabalgador de las Nubes" y se le ensalza como "el más poderoso de los héroes".

Para afianzar su poder, Baal tendrá que vencer en primer lugar a Shaliyat, la serpiente tortuosa de siete cabezas, cuyo nombre es traducido por algunos autores como "tirana" o "tiranía", a la cual vence y somete sin remisión.[20] Su combate más importante es, empero, el que ha de librar contra el rebelde Yam, "el monstruo de las masas líquidas", dragón que habita en las profundidades del mar y que es el controlador de la turbulencia de las aguas, así como contra su secuaz Nahar (cuyo nombre significa "río").

Yam pretende destronar a Baal, se niega a aceptar su autoridad y reclama para sí el poder regio. Para conseguir sus ambiciosos propósitos decide no enviar más sobre la tierra las aguas ésta necesita y sin las cuales no puede germinar sobre ella la vida. Pero Baal rechaza sus pretensiones usurpadoras y le declara la guerra. Tras duro combate consigue derrotarlo, gracias a las armas que le ha proporcionado Hiyone, el artesano divino. Luciendo en su cabeza los dos poderosos cuernos que proclaman su potencia y su realeza, el héroe-rey de los cielos arremete contra el dragón rebelde con la bravura de

un toro, lo derriba y le asesta un golpe contundente, atándolo y amordazándolo acto seguido para que nunca más ose desobedecer a su senor. Con ello, como comenta el profesor Porter, “Baal demuestra que puede dominar el fluir de las aguas del cielo y enviar a la tierra las lluvias de las que depende la agricultura”. [21]

Pero no acaban aquí las dificultades para el esforzado Baal. Tras esta victoria sobre el monstruo primordial de las aguas, tiene que enfrentarse a Mot, el dragón de la tierra, señor del inframundo y de la muerte, en combate aún más feroz si cabe. En un primer momento Baal sucumbe ante el tremendo poder de Mot, el cual lo secuestra y le obliga a descender a su reino subterráneo, donde lo retendrá

20. A. Caquot y M. Sznyeer, “Lex textes ougaritiques”, en *Les religions du Proche-Orient*, ed. Por René Labat, París, 1970, pp. 369 ss, 396 ss.

21. J.R. Porter, “Oriente Próximo”, en *Mitología*, ed. Por Roy Willis, trad., Madrid, 1994, p. 65; L. Delaporte, “Mythologie phénicienne”, en M*ythologie générale*, ed. Por Félix Guirar, París, 1935, pp.66-69.

prisionero. Pero en auxilio del dios-rey acuden su hermana Anat y Shapash, la diosa del sol. Anat, invencible luchadora, mata a Mot, mientras que Shapash muestra a Baal, con sus rayos luminosos, en camino de la libertad. Gracias a esta su doble victoria, Baal se afirma como Rey y Señor de la Vida: señor de la fertilidad, o de la vida de la tierra y de la naturaleza, por su victoria sobre Yam, y señor también de la inmortalidad, o de la vida en el más allá, por su victoria sobre Mot.[22]

**El dragón en el antiguo Israel: Leviatán, Rahab y Behemoth**

Muy influidas por las concepciones míticas cananea y mesopotámica se hallan las imágenes bíblicas en las que se describe a Yahveh como vencedor del dragón del caos. Concebido este último como monstruo acuático o como fiera del desierto, como mezcla de ballena y serpiente cornuda o como híbrido de escorpión y cocodrilo, recibe los nombres de Leviatán, Rahab, Behemoth y Tannín.

Son numerosos los pasajes de la Biblia en los que, al ensalzarse la figura de

Yahveh como Rey poderoso, se pone en relación directa este título real con el triunfo sobre el monstruo de los abismos. Así lo hace notar el teólogo Othmar Keel en su documentado estudio sobre las conexiones entre la primitiva simbología oriental y el mundo conceptual del Antiguo Testamento.[23] "Castigará Yahveh con su dura, grande y fuerte espada- leemos en el libro Isaias- a Leviatán, la serpiente huidiza, y a Leviatán, la serpiente tortuosa, y matará al dragón que hay en el mar".[24] Como una alusión a la victoria de Yahveh sobre el dragón de las aguas hay que considerar las palabras que, en son de queja y reproche, eleva al Cielo el nombre abrumado por las calamidades, sumido en la angustia: "?Soy yo el mar o el dragón marino, para que pongas guardia contra mí?[25]

El libro de Job nos ofrece una impresionante descripción del monstruo Leviatán, en la cual podemos ver la mayoría de los elementos que la mentalidad mítica suele asociar a la imagen del dragón. Hablando de él por lo general como si fuera un gigantesco cocodrilo, un descomunal monstruo ardiente y blindado que se oculta en las aguas turbias, se nos dice que escupe llamas y que no hay valiente que se atreva a despertarlo, pues nadie que le haya hecho frente ha salido con vida del intento, y se le define como "rey sobre todas las fieras feroces": "su espalda son hileras de escudos, clausurada cual por sello de piedra" y tan próximos unos a otros que "ni un soplo pasa entre ellos"; "de su boca brotan antorchas, chispas de fuego se escapan"; "de sus narices sale humareda, cuál del caldero encendido e hirviente"; "su aliento enciende los carbones y una llama emerge de su boca"; "de sus narices sale humareda" y "hace hervir el abismo como olla"; "su corazón es duro como una

22. J.R. Porter, *op. Cit*. p.65

23. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zurich/Einsiedelh, 1972, p.40

24. *Isaías,* 27, I

25. *Job*, 7, 12

piedra"; "cuando se yergue, temen los adalides", pues de nada sirve la espada ni otras armas a quien sea alcanzado por semejante alimaña; "en derredor de sus dientes reina el espanto" y "ante él brinca la violencia".[26]

En un versículo de los Salmos del Rey David hay toda una evocación de la imagen del héroe divino que, armado con el poder fulminante del rayo, libera y controla las aguas tras haber vencido al dragón caótico que es enseñoreaba de ellas, asolando la tierra con sequías e inundaciones: "sobre las montañas posaban las aguas... A la voz de tu trueno huyeron presurosas. Término les pusiste que no pasen, porque no vuelvan a cubrir la tierra".[27] Al leer tales frases, es difícil evitar que venga a la memoria la figura del Baal o Melkart cananeo, e incluso la del Indra indo-ario a la que nos referimos a continuación. Más adelante, al hablar del significado cosmogónico del combate con el dragón, tendremos ocasión de citar algunos otros fragmentos bíblicos en los que la figura del imaginario monstruo aflora todavía de manera más explícita.

**El mito védico: la lucha de Indra contra Vritra**

Una de las versiones más conocida y estudiada del mito de la lucha con el dragón, que ha sido objeto de infinidad de comentarios a través de los tiempos, es el episodio recogido en los *Vedas*, Escrituras sagradas de la tradición hindú, donde se relata el enfrentamiento entre Indra y Vritra, pieza clave dentro del panorama global que ofrece a nuestros ojos el mito védico.

En el mito indo-ario, Indra, el dios prototipo de la realeza aria y de la nobleza guerrera que se agrupa en torno a su Reu, restablece el orden del universo al derrotar a Vritra, el dragón que, desde su refugio en las montañas, aprisiona las aguas cósmicas y cubre la luz, haciendo imperar la oscuridad y el desorden. Hay que precisar que Indra personifica la caballerosidad, la energía, la fuerza y el valor, así como del encanto de la belleza viril, capaz de seducir de forma irresistible al sexo femenino. Cualidades que dan al episodio de su enfrentamiento con el dragón Vritra una significación especial y ayudan a comprender algunos detalles de los que luego hablaremos.

Wilhelm Hauer hace revivir ante nuestra imaginación la figura del dios ario con el colorido y el vigor de la genuina visión mítica; "Va al galope sobre su veloz carro, tirado por dos fogosos caballos de color claro. Su roja barba flamea ondulante, como si estuviera en ebullición, y en su mano sostiene la temible maza con la que aplasta a demonios y enemigos".[28]

Vritra, en el cual algunos autores han visto una personificación del frío y del hierro invernales y cuyo nombre proviene de la raíz sánscrita *vr,* que lleva implícitas las ideas de “cubrir”, “retener”, “encerrar”

26. *Job*, 41, 1-26
27. *Salmos* 103, 6-9
28. W. Hauer, “Die vedische Religion”, en *Das Licht des Ostens,* ed. Por M. Kern, Stuttgart, 1924, p.45

y “ocultar”, es uno de los principales *asuras*, titanes o anti-dioses, de la mitología védica. Recibe también el nombre de *Ahi* (voz aria que significa “serpiente”, emparentada con el griego *ophis*), aplicándosele los epítetos de “serpiente que silba” y “serpiente del cielo”, así como los muy significativos de “el Obstructor”, “el Encantador”, “el Avaro”, “el Bloqueador”.

El dios guerrero da muerte a Vritra con su rayo divino o *vajra* y con tal acción libera las aguas y rescata la luz del día. Según el *Rig-Veda*, al aplastar con su *vajra* la cabeza del dragón Vritra, Indra hace que vuelvan a fluir libremente, descendiendo con fuerza desde las montañas, las aguas de “los siete ríos”, separa el Cielo de la Tierra y genera de nuevo la aurora y el sol (en la expresión “los siete ríos”, que aparece en otros muchos mitos, algunos autores ven una clara correspondencia simbólica con las múltiples cabezas del dragón).[29] “Dio muerte a Vritra con arma-rayo, exultante, y, una vez muerto su dueño, las aguas comenzaron a fluir velozmente”, leemos en uno de los himnos del *Rig-Veda* dedicados a Indra. “Con tu fuerza, al sacrificar a Vritra, liberaste el torrente detenido por el Dragón”, canta la voz inspirada de uno de los *rishis* o poetas videntes arios en otra de las estrofas del mismo himno.[30]

Por su triunfo sobre el dragón del caos y la oscuridad, Indra recibe el título de *Vritra-han*, “el vencedor de Vritra”, junto con los de “Rey del cosmos” o “Soberano del universo”, “Gobernante celestial”, “Héroe vigoroso” y “Señor del rayo radiante”. Es precisamente esta su hazaña la que le hace acreedor a apelativos y sobrenombres como “el Poderoso”, “el Fuerte”, “el Guerrero”, “el buen Líder, de la más gloriosa fama”. Al igual que el Baal cananeo, Indra es también comparado a un formidable macho astado dispuesto a embestir contra los enemigos de la luz y del orden, capaz de acabar con cualquier criatura hostil que se interponga en su camino: “el Toro” se le llama de

forma reiterada en el texto védico, “el Toro alegre y fiero, viejo y siempre joven”.[31]

Una de las consecuencias de la derrota de Vrita es la liberación de Ushas, la Aurora, hija del Cielo, amiga de la humanidad y difusora de riqueza. Motivo éste en el que aflora un elemento clave en el mito de la lucha con el dragón: la liberación de la doncella prisionera. Ushas, que es llamada la “señora de la luz”, y la “anunciadora del sol”, encarna la jovialidad de la vida y la eterna juventud.

La derrota de Vritra se engarza con otro episodio clave del mito védico: la conquista del *Soma* o *Amrita,* el néctar de la vida o elixir de la inmortalidad en la tradición védica, equivalente para la India a lo que el Grial es para el Occidente. Tras su victoria sobre el dragón obstructor, Indra se apodera del

29. H.D. Griswold, *The Religion of the Rigveda*, Delhi, 1971, pp.177-208; A. Hillebrandt, *Vedic Mythology,* trad., Delhi, 1981, Vil.II, pp. 90-148.

30. *Rig-Veda*, IV, 17, 1-3

31. *Rig-Veda*, III, 45,; 46, 1-5

Soma, líquido sagrado y vivificante que brota de una planta con virtudes prodigiosas, el cual le hará invencible.

Dicha ambrosía milagrosa no deja de guardar cierta relación con el vencido Vritra: en ciertas ocasiones el Soma se encuentra en posesión de Vritra, y en tal sentido se confunde con el agua, pues no en vano el Soma es “el agua de la vida”, o con la leche de las vacas celestes; otras veces, Vritra y Soma quedan prácticamente identificados, como si del mismo ser se tratara, o como si el Soma fuera una substancia extraída del dragón aprisionador de las aguas. Con relación a este último aspecto, son dos las imágenes simbólicas que se imponen a nuestra consideración: la de la montaña y la del árbol.

En el primer caso, el dragón Vritra queda asimilado a una roca o montaña, o sea, un bloque pétreo y endurecido que cierra el paso al curso de las aguas. De ahí que Vritra sea calificado de “roca ceñidora o envolvente” (*girdling*

*rock,* en la traducción inglesa del *Rig-Veda* de la que es autor Ralph Griffith), mientras que en otro pasaje del texto védico se relata cómo Indra “hunde la montaña al arrojar con fuerza su rayo”, lo que ciertamente puede relacionarse con Vritra, también el hendido por el rayo de Indra.[32] Por lo que respecta al Soma, éste recibe la adjetivación de “nacido de la montana”, lo que sugiere una innegable conexión con todo lo anterior.[33]

La otra imagen simbólica, que se funde con la anterior, es la que nos presenta al Soma como un líquido que se confunde con la sangre derramada de Vritra o se obtiene a partir de ella, en una visión que se fija sobre todo en la naturaleza arbórea de Vritra, algo así como si el cuerpo de éste, al retener las aguas, formara como una presa de troncos o un muro de contención formado por un único y gigantesco tronco viviente. Entran aquí en juego una serie de evocaciones analógicas sumamente expresivas. Se subraya la semejanza entre el tronco del árbol del cual se extrae el Soma y el tronco del dragón que es cortado por el rayo-cetro de Indra, el cual opera así como el hacha de un lenador o como el pico o herramienta que sangra la madera (como se hace con los pinos para extraer la resina: obsérvese el expresivo del verbo “sangrar”). La savia o sangre vegetal del primero, la cual es fácil imaginar manando de la herida que se ha infligido en el cuerpo de la planta, se corresponde con la sangre o savia animal del segundo, esto es, con la sustancia vital del dragón, que pierde su sangre por la brecha mortal que en él ha abierto el arma del dios-rey ario. “Amrita es la Bebida Inmortal, también llamada Soma, y Soma es el Dragón, o por lo menos es el licor que brota de su tronco decapitado, al igual que la savia rezuma del tronco de un árbol cortado”, escribe Francis Huxley.[34]

32. *Rig-Veda*, III, 17, 3; IVA, 18, 6
33. *Rig-Veda*, III, 48, 2
34. Fr. Huxley, *El dragón,* trad., Madrid, 1989, p.27

En relación con este cuadro simbólico, conviene recordar la similitud que la imaginación popular estableció siempre entre el dragón y el cocodrilo, cuyo cuerpo parduzco o negruzco dejándose llevar mansa y perezosamente por el

agua, mientras permanece avizor para capturar la primera presa que se ponga a su alcance, tiene precisamente la apariencia de un tronco flotando a la deriva. Imaginen que, por otra parte, debió ser familiar a las estirpes indoeuropeas conquistadoras de la India, donde abundaban los ríos infestados de cocodrilos, caimanes o gaviales.

¿No es posible descubrir en toda esta asociación de ideas un eco o reminiscencia de la milenaria imagen del dragón como guardián del "Árbol de la Vida", en una asociación entre ambos acentuada hasta tal punto que llega a la fusión? Como si el guardián se metamorfoseara en el objeto que guarda, para hacer así más efectiva su vigilancia, o como si dicho objeto arbóreo le infundiera algunas de sus cualidades y acabaran siendo la misma cosa el animal guardián y el árbol guardado.

Para terminar con este tema, apuntemos que, en opinión de algunos autores hindúes, la piedra por medio de la cual, según la descripción del *Rig-Veda*, se muelen en el mortero o recipiente sagrado las hojas y sustancias vegetales para extraer de ellas el Soma, no es otra cosa que el *vajra* de Indra, el arma que precisamente rompe la cabeza de Vritra.[35]

**Parjandya, el Ramayana y Krishna**

En el panteón védico hay otro dios que desempeña un papel paralelo al de Indra, con el perfil de matador del dragón: Parjanya, dios de la lluvia y de la tormenta.

Se le llama "el bien armado", "el toro que brama en el cielo", "el que truena". Su arma es el rayo, con la que fulmina al dragón, a los demonios y a todas las fuerzas del mal. "Todos los seres temen a este héroe cuando blande su arma", exclama un himno compuesto en su honor. Se nos relata cómo golpea con igual fuerza al dragón y a los árboles cuya vitalidad quiere remover. En una antigua invocación se le pide ayuda para el mantenimiento del orden con las siguientes palabras: "Parjanya tonante, inmola a los malvados". Se le pide ayuda como renovador de la vida y despertador de la inteligencia.[36] Parjanya es no sólo "el espíritu que domina la nube y causa el

trueno”, sino también la fuerza que exista la germinación y el desarrollo de las plantas, “el espíritu productor, el principio generador y fecundante de la naturaleza”.[37]

35. M.P. Pnadit, *Mystic Aproach to the Veda and the Upanishad,* Madras, 1974, pp.59 ss.

36. H.D. Griswold, op.cit., pp. 141 s.; A. Roussel, *La religion védique,* París, 1909, pp. 121 ss.

37. E. Sánchez Clavo, *Los nombres de los dioses,* Madrid, 1884, pp. 351 ss.

Como claramente lo indica su nombre, Parjanya guarda un estrecho parentesco con el dios del trueno y del rayo de otros pueblos indoeuropeos, que tendremos ocasión de estudiar más adelante: el Taranis celta, el Perjunas báltico, el Perkohns letón, el Perún o Perunu eslavo. Porta las mismas armas que ellos y presenta rasgos muy similares a los de todas estas divinidades europeas.

Parjanya actúa por lo general como aliando de Indra. La mayoría de los autores sostiene que, en realidad, es un aspecto de este último, considerado de manera específica en su relación con la lluvia fecundante de la tierra.[38]

Como dato curioso, merece mencionarse un relieve existente en el templo solar de Konarak que resulta prácticamente idéntico a la figura del San Jorge occidental alanceador del dragón, con el que coincide hasta en los más ínfimos detalles: en él podemos ver a un jinete- quizá Indra, Parjanya o el dios solar Surya- librando encarnizado combate con un cocodrilo, dragón o *makara* en cuyo cuerpo clava su lanza (en la literatura y el arte indios es frecuente encontrar una criatura intermedia entre el cocodrilo y el dragón, que recibe el nombre de *makara*).[39]

En el *Ramayana*, el gran poema épico indo-ario, sublime canto al amor y la acción heroica, hay un episodio, quizá el más popular y conocido de cuantos forman parte de tan grandiosa obra, que viene a ser una reedición o versión renovada del combate contra el dragón Vritra. Es aquél que relata el rapto de Sita, esposa de Rama, la cual es secuestrada por el demonio Ravana, rey de Lanka, que la retendrá prisionera en una cueva de su usla hasta que sea

liberada por el héroe divino. Episodio que guarda una gran similitud con el cuadro de la doncella raptada por el dragón y posteriormente rescatada por el héroe solar: no en vano Ravana, se presenta como encarnación de la lascivia, la codicia y la perversidad, apareciendo dotado de infinidad de brazos y de múltiples cabezas, de modo semejante al dragón. El mismo Valmiki, el legendario autor de *Ramayana*, establece un paralelismo entre Rama e Indra, por un lado, y Ravana y Vritra, por otro, comparando la victoria del dios védico de la tormenta sobre el dragón que retiene las aguas con la victoria de Rama sobre el demonio que retiene cautiva a Sita. La liberación de las aguas por Indra aparece así como el exacto equivalente de la liberación de la mujer amada y esposa fiel. Cornelia Dimmitt escribe a este respecto: “Rama mata a Ravana del mismo modo que Indra dio muerte a Vritra, y con el mismo propósito: liberar los poderes obstruidos de la

38. M. y J. Stutley, Dictionary of Hinduism, London, 1977, p.221

39. Cf. A.K. Coomaraswamy, *History if Indian and Indonesian Art,* New York, 1965, p. LXVII.

fertilidad y prosperidad para su pueblo”.[40] Según Daniélou, el personaje del “Príncipe azul” o *Prince charmant* de los cuentos y leyendas occidentales, que ha de pasar por difíciles pruebas hasta unirse con su amada, entre ellas la de vencer al dragón, trendría su origen en la figura de Rama, paradigma de las cualidades regias y principescas de las estirpes aristocráticas arias, cuyo nombre quiere decir justamente *charmant*, “encantador” o “seductor”.[41]

Otra ilustrativa variante de esta imagen mítica en las expresiones post-védicas de la tradición hindú, y más concretamente en el clima vishnuíta, es el episodio del combate del Krishna, noveno avatara de Vishnú, con la serpiente Kaliya.

Kaliya, Rey de las serpientes, era un monstruo de cinco cabezas que, tras haber sido derrotado por el águila Garuda, el “vehículo” de Vishnú, se había refugiado en un profundo pozo enclavado en el fondo del río Yamuna, en un

lugar en que éste formaba como un lago o remanso. Desde su guarida, Kaliya hacía estragos entre los hombres y el ganado de la región. El fuego de su veneno (*visha-agni:* nombre compuesto de *agni,* “fuego”, y *visha*, “veneno”) hacía hervir las aguas del lago, siendo tal la pestilencia que impregnaba la zona, que cualquier ser humano o animal que se aproximara al reducto de la alimaña, caía muerto en el acto, y lo mismo ocurría a cualquier pájaro que sobrevolara la zona. Llamado por los campesinos de la región, que solicitan su auxilio divino, Krishna acude para acabar con semejante maldición y, sumergiéndose en las profundidades del río, entabla con el monstruo acuático un feroz combate cuerpo a cuerpo.

La leyenda *vaishnava* refiere cómo al ser herida la fiera por el dios del Amor, estalla de ira y el agua cargada de veneno desborda las orillas del río, pegando fuego a cuantos árboles encuentra a su paso. Finalmente, Krishna conseguirá vencer a su temible adversario, sobre cuya cabeza iniciará una danza triunfal. Kaliya acaba reconociendo la naturaleza divina de su vencedor, al que presta sumisión, y, obedeciendo las órdenes que éste le da, se retira al Océano, dejando en paz y armonía los parajes en que tanto daño había causado. La leyenda termina dando cuenta del júbilo que invade a todos los seres de la comarca, pastores, animales y plantas, al saber la noticia de la derrota y retirada de Kaliya.[42]

40. C. Dimmitt, “Sita: Mother Goddess and Shakti”, en *The Divine Consort, ed. Por J.S. Hawley, y D.M. Wulff, Boston, 1986, pp. 216-218.*

41. A. Daniélou, *Le polytéisme hindou,* París, 1975, p.266

42. J. Herbert, *Le Yoga de l'Amour,* París, 1973, pp, 149-159.

## Azi Dahaka y el mito zoroástrico

El Zoroastrismo persa, cuya doctrina gira en torno al combate cósmico entre Ahura Mazda (Ormuz), el Dios de la verdad y la luz, y Angra-Mayniu

(Ahrimán), el espíritu de las tinieblas y de la mentira, atribuye al dragón un importante papel simbólico en el desarrollo de dicho combate espiritual en el que está en juego el orden y la armonía del universo.

El dragón se presenta como animal típico de las potencias ahrimánicas e incluso como una encarnación del mismo Ahrimán, "el Destructor". Como señala Rohde, Ahrimán, en la rebelión contra el orden de Ormuz, simbolizado por el sol, "aparece bajo la figura de un dragón o de una serpiente".[43]

Los mitos persas, que guardan una estrecha correspondencia con el mito indo-ario del combate entre Indra y Vritra- no se olvide que indos e iranios pertenecen a una misma rama de la familia indoeuropea, la llamada rama "aria"-, nos hablan de la oposición que enfrenta al héroe ario con el dragón del acaos y la oscuridad: es la lucha de Keresaaspa (Karsasp o Garshasp) con la serpiente Sarvara, a la cual vence gracias a su maza *vazra*, cuyo nombre recuerda el *vajra* o rayo de Indra; o, de acuerdo a otra variante más común en los antiguos libros sagrados mazdeístas, el combate que libra Thraetaona (más tarde llamado Fretón o Faridún) con Azdahak o Azi Dahaka, la "sepiente mordedora" o "dragón cornudo" (*azi* es la palabra persa para designar a la serpiente o el dragón, emparentada con el sánscrito *ahi*).

En el *Avesta* hay múltiples referencias a esta figura del dragón Azi Dahaka, que es descrito como ofidio monstruoso de tres cabezas, seis ojos y miles de miembros, y al que se define como o "malintencionado" o "inspirado por el mal" y, por ello, como el enemigo por excelencia de "la majestad aria".[44]

Las antiguas leyendas de Persia relatan cómo la "serpiente dáhica", cuyo último objetivo es vaciar el mundo de seres humanos, se adueña del país, hace imperar en él un período de sequía y de miseria, al aprisionar las aguas (igual que ocurre en el mito de Vritra), y captura prisioneras a las más bellas mujeres, las cuales quedan recluidas en su harén, esclavas de su ferocidad y su lujuria.

43. J.G. Rohde, *Die heilige Sage*, Frankfurt am Main, 1820, p.365

44. *Khorda-Avesta*, 34, 1; 40, 2; *Yashna*, 25 ss; *Yasht,* 5, 29

Armado con su arma invencible que materializa la fuerza del fuego celeste, Thraetaona, a cuyo nombre va asociada la idea misma de victoria, pondrá fin, con la yuda divina, a la terrible tiranía del dragón dáhico. Tras hacerlo surgir de su guarida, lo vence en encarnizado combate cuerpo a cuerpo y lo somete a su poder, encadenándolo a la montaña Demavend (en otras versiones le da muerte en el mismo combate). Una vez derribado el despótico poder de Azi Dahaka, su vencedor libera las aguas y pone fin a la cautividad de las mujeres que el monstruo mantenía esclavizadas, con las cuales consuma una unión hierogámica. Gracias a la victoria de Thraetaona, la lluvia vuelve así a fertilizar la tierra y una nueva era de fertilidad y prosperidad se abre para la nación aria.[45]

El dragón Azi Dahaka reaparecerá, pero será vencido por Keresaaspa, que, blandiendo el arma de Thraetaona, volverá a repetir la gesta primordial del gran héroe iranio.[46]

El recuerdo del mítico dragón opresor de los primeros tiempos de la raza persa, perdurara en las leyendas populares de las épocas posteriores a la conquista islámica. En el Irán chiíta, Azi Dahaka se convierte en Zohak, ser monstruoso, mitad hombre mitad fiera, que acaba con el reino de Djemschid, Rey de la “Edad de oro”, el cual, como pone de relieve Ernst Siecke, constituye la contrapartida luminosa, radiante y benéfica del oscuro y perverso Zohak. Según la leyenda iraní, Ahrimán, “el Destructor”, dio un beso a Zohak en cada uno de sus hombros, lo que hizo que en esos puntos tocados por el aliento del caos nacieran las serpientes negras, las cuales se alimentan de cerebro humano y vuelven a crecer en caso de ser cortadas (detalle éste que guarda una gran semejanza con el poder regenerador de las cabezas de la Hidra de Lerna de la leyenda griega). Según Firdausi, Zohak es vencido por el joven Feredún, de dieciséis años de edad, que con su acción, libera a las dos jóvenes doncellas que Zohak retiene en su poder.[47]

Como puede apreciarse, Zohak, con las dos serpientes situadas a ambos lados de su cabeza, reproduce la figura tricéfala del monstruo Azu Dahaka. Lo que viene a añadirse al resto de los elementos del relato para subrayar la continuidad del modelo mítico iraní.

45. G. Widengree, *Les religions de l 'Iran,* París, 1968, p.40

46. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien,* París, p.350.

47. E. Siecke, *Mythologische Briefe*, Berlin, 1901, pp.125 s.

Otro paladín iraní que se enfrenta con diversos dragones es Rustam, “el Hércules persa”, espejo de la caballería persa y héroe nacional del Irán, cuya legendaria y gallarda efigie, con su flamante casco cornudo, ha presidido hasta nuestros días las “casas de fuerza”, los gimnasios en lo que se practican las artes marciales clásicas de Persia, erigiéndose así en modelo e ideal para los atletas. Entre otros monstruos, Rustam da muerte al dragón As-Div, el cual le sorprendió en cierta ocasión en un paraje solitario, lanzándose sobre su fiel caballo Raksh, en torno al cual se enroscó y al que estuvo a punto de estrangular con sus potentes anillos. Las proezas de Rustam, relatadas en el *Sha-Nameh* (“Libro de los reyes”), como éstas que comentamos de la lucha con el dragón, han inspirado algunas de las más bellas muestras de la colorista pintura persa.

**El combate con el dragón en Japón, China y el Budismo**

Lugar destacado ocupa la lucha con el dragón en el mito sintoísta japonés, donde aparece como ingrediente capital del proceso cosmogónico y, más concretamente, en relación con los episodios que siguen al descenso a la Tierra del dios Susano-wo, hermano de la diosa solar Amaterasu, y que giran en torno a la consolidación del mundo creado.

Desterrado al plano terreno por su rebeldía y su reticencia a aceptar la primación de su augusta hermana, reina de los Cielos, cima y corazón del panteón sintoísta, Susano-wo tiene que enfrentarse con el dragón Yamato-

no-oroshi, monstruo de descomunal tamaño con ocho cabezas y ocho colas, para salvar a la joven Kushi-inada-hime, símbolo de la inocencia virginal, amenazada por el infernal monstruo. La culminación victoriosa de su gesta heroica permite al dios réprobo, expulsado de la patria celestial y de la comunidad de los dioses o *kamis* de lo alto, expiar las cultas anteriores y reintegrarse al orden y la normalidad, perdidos por su turbulento comportamiento.

He aquí el relato de semejante gesta. En su peregrinar sobre la tierra, al llegar al país de Izumo, el díscolo Susano-wo se topa con el matrimonio formado por dos *kamis* o dioses terrestres, Ashi-nadzu-chi y Te-nadzu-chi, a los que encuentra llorando amargamente. Preguntando por la causa de su lamento, la infausta pareja explica al *kami* celeste desterrado que tuvieron ocho hijas, pero que perdieron siete de ellas y ya sólo les queda una, pues un terrible dragón, el monstruo Yamato-no-oroshi, ha venido cada ano a las inmediaciones de su casa para devorar a una de sus bellas jóvenes. Los afligidos padres aclaran que se avecina la hora en que el dragón aparecerá de nuevo para exigir el sacrificio de su última hija. Conmovido por el relato, Susano-wo les explica quién es él y se declara dispuesto a liberarse del dragón Yamato-no-oroshi, con la condición de que se le conceda la mano de la hija cuya vida va a salvar.

Para vencer al pavoroso dragón octocéfalo, Susano-wo llena ocho cántaros de sake, la fuerte bebida nacional del Japón, y al mismo tiempo, para ocultar a su prometida de la vista del daragón, la convierte en una peineta que clava en su mono de guerrero, como para recibir fuerzas e inspiración de ella. Al acudir Yamato-no-oroshi, mete sus ocho cabezas en las tinajas preparadas al efecto y bebe con avidez el sake que contienen, con lo cual queda totalmente ebrio e impotente, circunstancia que es aprovechada por Susano-wo para darle muerte con su espada Orochi. Acto seguido, Susano-wo corta en pedazos el tremendo cuerpo del dragón y derrama su sangre, que tiñe por completo de rojo las aguas de un río cercano. Una vez vencido el monstruo, Susano-wo toma por esposa a Kushi-inada-hime y funda un reino en Suga, en la provincia de Izumo, donde levanta un bello palacio desde el que gobierna

unido a su amada. De esta unión nacerá, tras varias generaciones de descendientes, O-kuni-nushi, el dios a quien está encomenada la consolidación de la tierra.[48]

Es interesante constatar que la espada Orochi, con la cual Susano-wo vence al enorme dragón y que es llamada también "espada de vida", se conserva actualmente como objeto sagrado en un templo sintoísta, al igual que otros muchos de los objetos mencionados en el relato mítico en que se describen los orígenes del Imperio del Sol Naciente.

Un último e interesante detalle del mito nipón es que al intentar cortar Suano-wo la gruesa cola central de Yamato-no-oroshi, comprueba que ésta es extraordinariamente dura y no puede ser cortada fácilmente. Indagando la causa de tal dureza, descubre que en la cola de la infernal bestia yace oculta una espada radiante. Es la espada Kusa-nagi, "Cortadora de la hierba", que Susano-wo ofrece a su hermana Amaterasu en senal de sometimiento y reconciliación. Dicha espada será más tarde entregada por Amaterasu a su descendiente Ninigi-no-mikoto, abuelo de Jimmu-Tenno, el primer Emperador del Japón y fundador de la tradición sintoísta. Ninigi-no-mikoto recibe la espada Kusa-nagi como señal de su ascendencia divina y como prenda de su misión terrena, junto con el mandato de la diosa del Sol que le ordena imponer la paz y el orden en el mundo.

Según algunas versiones del mito, la espada encontrada por Susano-wo en la cola del dragón Yamato-no-oroshi era el arma de la mismísima Amaterasu, quien la había dejado caer desde el cielo cuando se recluyó en la "Caverna celeste" ofendida por las insolencias de su rebelde hermano.[49] Desde entonces, la espada Kusa-nagi forma parte, junto al espejo y a las gemas o *magatama*, de los "Tres

48. J. Herbert, *La cosmogonie japonaise*, París, 1977, pp.91-102

49. R. Pettazzoni, *La mitologia giapponese secondo il I libro del "Kojiki"*, Bologna, 1929, p.73

divinos tesoros", suprema tríada mística y sagrada del Shinto. Reliquias en las cuales se encierra el misterio de la autoridad imperial, pues son los objetos en que se materializa el lazo sacramental que une al Emperador con su antepasada divina y solar.

En la tradición china, no obstante predominar en ella la significación positiva del drágon, encontramos que una de las hazañas del legendario héroe No-Cha, uno de los principales personajes de la épica extremo-oriental, campeón del Emperador, consiste en la victoria sobre el Rey-Dragón Lung-Wang, al que vence usando como arma una lanza y su brazalete mágico. Como detalles significativos, que contribuyen a trazar el perfil simbólico de No-Cha en cuanto figura luminosa y solar, puede mencionarse que, siendo una encarnación de Ling Chu-Tzu, "la Perla Inteligente", nació con un brazalete de oro en torno a su muñeca derecha y portando unos pantalones de seda roja que irradiaban una intensa luz dorada, a lo que hay que añadir que, para luchar contra sus enemigos, asienta sus pies sobre dos ruedas de fuego que, al girar sobre sus ejes, le transportan de un lugar a otro.[50]

Sin salir del rico y sugestivo mundo de la espiritualidad extremo-oriental, hay que decir algunas palabras acerca del papel que la victoria sobre el dragón juega en la tradición budista, en sus ramas china, japonesa o tibetana.

Un cuento zen, que presenta curiosas coincidencias con el mito iranio e indo-ario, nos habla de la sequía que hacía estragos en cierta región de China, hasta que llegó a ella el maestro Shoko, monje-mago de gran prestigio en el país, al cual habían recurrido los atribulados campesinos "para que usara su poder contra el dañino dragón del cielo que retenía la lluvia". Shoko, según refiere el citado relato, hizo acudir al rey de los dragones y al resto de los dragones del cielo, encerrándolos a todos ellos en su cuenco, tras lo cual comenzó a llover inusitada fuerza. Añadimos que esta leyenda suele ser puesta en relación con la anécdota que cuenta cómo el maestro Chu consiguió apaciguar a dos tigres que peleaban con furia, al interponer entre

ambos su bastón coronado por argollas tintineantes.[51] Ya en otro lugar hemos mostrado la conexión existente entre los dos símbolos del cuenco y el bastón, que tanta importancia cobran en la tradición budista, como emblemas del poder del Buddha, por un lado,

50. C.A.S. Williams, *Outlines of Chinese symbolism and art motives*, Tokyo, 1974, pp. 293 s.

51. T. Deshimaru, *El cuenco y el bastón. 12O cuentos zen*, trad., Barcelona, 1981, p.155

y los símbolos de la copa y la lanza en el mito del Grial, por otro.[52]

Historias semejantes de lucha contra los demonios y dragones que infestan el país le impiden el disfrute de la paz y la prosperidad, encontramos en la legendaria biografía de Padmasambhava, introductor del Budismo en el Tíbet. Y, siempre en el ámbito del Budismo, no puede dejar de mencionarse la figura de *Fudo Myoo o Acala-vidya-raja* (“Acala rey de la visión”), también llamado “el Inalterable” y “el Inconmovible”, que encarna la Sabiduría, la “*Prajna* Inconmovible en cuanto destructora de la ilusión y el engaño”, y que suele ser representado armado de una espada y venciendo al dragón de la ignorancia y la oscuridad. Según Suzuki, la función de la espada de Fudo no es otra que destruir a los enemigos que se oponen a las prácticas de las virtudes budistas o que tratan de dañar las enseñanzas del Buddha, lo que aclara el significado del dragón que yace derrotado a los pies del dios guerrero.[53]

Altamente expresivo, desde este punto de vista, es el episodio de la leyenda del Buddha en el que éste sufre los ataques del demonio Mara cuando está sentado en meditación bajo el “Árbol de la Boddhi” decidido a alcanzar la Iluminación. Mara rodea al Príncipe Siddharta con toda clase de tentaciones y amenazas con el fin de impedir que el Héroe sublime alcance la ansiada Iluminación, y ante el fracaso de sus asechanzas, terminará por lanzar sobre él el grueso de sus ejércitos. Todo será en vano; nada puede hacer mella en

el firme temple del que va a convertirse en el Buddha; Mara y sus huestes son definitivamente derrotadas por Sakyamuni, “el Vencedor”, en una gesta que es el exacto equivalente de la lucha con el dragón. Venciendo a Mara, Buddha repite la gran hazaña mítica de la victoria sobre la bestia infernal, como un Perser o San Jorge oriental.

Como ha puesto de relieve Ananda Coomaraswamy con su habitual erudición, Mara es el exacto equivalente del dragón védico Vritra. El primero es vencido por el Buddha o Boddhisattva, del mismo modo que Vritra es vencido por Indra. Tanto Vritra como Mara son descritos como “carentes de pies”, *apada*, lo que indica su naturaleza ofídica y dracónica. El hecho de que Mara luche con Sakyamuni por la posesión del “Árbol de la Iluminación” no hace sino poner de manifiesto que

52. Remito a mi obra *El Grial en Oriente y Occidente.*

53. D.T. Suzuki, *Zen and Japanese culture,* Princeton 1973, pp. 90-97 y 202 s.; J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, París, 1973, art. “Dragon”, Vol. II, p.212

desempeña el mismo papel de guardián del Árbol de la Vida que, en la mayoria de los mitos, desempeña el dragón. Otro detalle interesante, sobre el que llama la atención Coomaraswamy, es que el Buddha, que previamente ha sido abandonado por los dioses, vence él solo a Mara, mediante la concertación de su energía, gracias a sus virtudes o poderes. De forma semejante a como ocurre con Heracles, Thraetaona o Thor. Mara, al igual que el dragón que se interpone en el camino del Héroe es “la Muerte que todo Héroe Solar tiene que vencer”.[54]

## El mito del dragón en América y África

También entre las poblaciones americanas y africanas aparece a menudo el dragón como ser monstruoso que amenaza la vida de los seres humanos. Con relación a los pieles rojas de Norteamérica, cabe citar aquel mito apache que

nos habla de un dragón terrorífico, con cuerpo descomunal y cuatro capas de escamas, que devoraba sin piedad a todos los niños que encontraba a su paso. Tan sólo un pequeño consiguió salvarse, escondido entre las aguas por la mujer que lo cuida, a semejante del Moisés hebreo. Más tarde, este mismo niño salvado por las aguas, y que por eso mismo recibirá en nombre de "Nino del Agua", retornará como héroe salvador a las tierras que le vieron nacer, sometidas al terror del dragón, retará a este último y le dará muerte clavándole cuatro flechas, liberando así a su pueblo de la gran pesadilla.[55]

Una leyenda de los indios arijara de Missouri nos trasmite una de las más bellas versiones del mito de la dracomaquia. En ella se nos presenta a un guerrero y cazador de las praderas que, aliado a las águilas, "los pájaros del trueno", que habitan en lo alto de las montañas, combate contra un dragón acuático cruel y sediento de sangre. Serán las águilas quienes despierten su vocación combativa y draconicida: son ellas quienes les hacen descubrir el peligro que supone el dragón, para él antes completamente desconocido; son ellas también quienes los llaman al combate contra la bestia abisal y le prestan su auxilio, luchando valientemente a su lado.

La leyenda cuenta cómo una pareja de águilas se apoderan del héroe, diestro arquero que porta en su carcaj cuatro flechas mágicas de distintos colores, mientras este duerme tras una agotadora jornada de

54. A.K. Coomaraswamy, "Traditional Psychology" y "Atmayajna: Self-sacrifice", en *Selected Papers*, ed. prr R. Lipsey, Princeton, 1977, Vol.2, cit, pp. 136-141, 362.

55. C.F. Taylor, *Los indios americanos. Mitos y leyendas*, tad., Madrid, 1985, pp. 32 s.

caza, y lo conducen por los aires en rápido vuelo hasta una lejana región montañosa en cuyas cumbres anidan. Cuando el hombre despierta, comprueba con asombro que se encuentra en un nido de águila, situado en un alto y escarpado risco, en el que retozan varios polluelos del ave regia y solar. Las águilas le explican cuál es la razón de haberle traído de forma tan inopinada a su hogar, que no es otra que ayudarles a cumplir con su misión.

“Nuestro deber es luchar contra las potencias de las tinieblas”, dicen las nobles aves guerreras. Le advierten del grave peligro que les amenaza, proveniente precisamente de esos poderes tenebrosos. Acto seguido le muestran un lago de aguas oscuras situado al pie de la montaña y le hacen saber que en el fondo del mismo habita un feroz dragón que las tiene aterradas y al que nunca podrán vencer sin su ayuda.

Se trata de un dragón con dos horrendas cabezas y con una piel cubierta de escamas de piedra que lo hacen invulnerable. Desde su guarida lacustre, el dragón acuático vigila el nido de sus mortales enemigas. Cada vez que las águilas tienen crías, cuando éstas ya están suficientemente crecidas, pero sin poder todavía alzar el vuelo, el monstruo sube desde el fondo del lago, escalando las escarpadas paredes rocosas, y las devora sin remisión, sin que sus padres puedan impedirlo, ya que los “dardos-relámpago” y los “dardos-rayo” que lanzan sobre el informe cuerpo de la descomunal alimaña rebotan inútilmente sobre su piel acorazada. Es por esto por lo que necesitan la ayuda del experto cazador y de sus potentes flechas. “Si quieres ayudarnos a matar al dragón- prometen las aves del trueno al que esperan sea su salvador-, te nombraremos hermano de todos los pájaros: comprenderás su lenguaje y te protegerán”.

Transcurridos algunos días, en los cuales el cazador se dedica a alimentar con esmero y ternura a los polluelos de las águilas, éstas le avisan que está próxima la hora aciaga en que el dragón vendrá a cumplir su fatídica y cruenta labor. La venida del monstruo es anunciada por una tempestad que agita el lago, el cual queda completamente cubierto por nubarrones negros. Todo el ambiente se tiñe de una tonalidad negra como presagio de lo que se avecina.

Al amanecer, dos nubes de un negro especialmente intenso se posan sobre la superficie del lago. Bajo su sombra van emergiendo las dos cabezas de la bestia acuática, cuya pesada y oscura mole va saliendo pesadamente de la espesa masa acuosa. Atizada por su hambre de carne fresca y joven, el dragón se arrastra por las laderas de la montaña, lento pero seguro,

irresistible en su avance. Las aves del trueno le atacan, lanzando sobre él rayos y relámpagos. Al estrellarse estos meteoros luminosos sobre las pétreas placas del cuerpo del dragón, salen chispas de este último, pero sin poder hacerle el menor rasguño. No pudiendo resistir más el espectáculo, el cazador indio coge dos de sus flechas que dispara con maestría sin igual. Una primera, de color negro, que se clava en la garganta del dragón, en el preciso momento en que éste abre sus fauces. Le sigue una segunda flecha, esta vez de color rojo, que arranca la cabeza a la bicha negra. Los dos flechazos le ocasionan la muerte, cayendo su cuerpo al vacío con horrendo estrépito.

Para festejar el triunfo, acuden aves y pájaros de todas las especies, que cantan en honor del vencedor, a quien saludan como amigo y hermano. Al cuerpo del monstruo vencido se le caen finalmente las escamas protectoras, circunstancia que el héroe aprovecha para abrirle el vientre, de tal modo que las aves puedan alimentarse de su carne. La escena recuerda en más de un aspecto a la gesta del Sigfrido germánico, en la cual también aparecen asociados los motivos de la amistad entre hombre y pájaro, con la capacidad para dialogar entre ambos, y el acto de comer la carne del dragón.

Tras la grandiosa gesta, el esforzado guerreo ya no puede llevar una vida como la de antaño. El gran combate ha despertado su vocación y le ha mostrado su destino. Ahora se siente llamado a más altas misiones. Armado de sus flechas mágicas, en lo sucesivo se dedica a recorrer el mundo para combatir contra las fuerzas de las tinieblas.[56]

El simbolismo no puede ser más claro y elocuente: a un lado, las águilas, animales solares, asociadas a la luz del sol y también al cielo y al trueno, a lo que se anade su vinculación a la montaña, a las altas cumbres, con lo que esto encierra de elevación, trascendencia e inaccesibilidad. Frente a las majestuosas y nobles aves helíacas, asoma el mundo abisal, acuático, oscuro, situado allá en las lejanas profundidades, teñido de tonos negros.

Gran semejanza con la leyenda que acabamos de ver presente el mito azteca del águila luchando con la serpiente en el centro de la laguna donde más

tarde se alzaría Tenochtitlán, la capital del imperio azteca. A este respecto, hay que aclarar que, en la mitología azteca, el águila es el animal símbolo de Huitzilopochtli, dios del sol y del cielo azul, que lucha incesantemente con los poderes de la noche y la oscuridad. Los aztecas, pueblo eminentemente guerrero y luchador, se consideraban su pueblo elegido, llamado a implantar el orden en el mundo, como "pueblo del Sol" o como nación de águilas.

Fue Huitzilopochtli quien, tomando forma de águila, condujo al pueblo tenochea desde Aztlán, "la Tierra blanca", su patria originaria del Norte, hasta la región de Centroamérica destinada a ser su hogar. El mismo dios solar les indica que deberán establecer su nuevo reino allí donde se les aparezca un águila vencedora de la serpiente. En ese águila que, posándose sobre un nopal o cactus espinoso,

56. H.R. Rieder, *Le folkore des Peaux-Rouges*, Paris, 1952, pp. 55-58.

aferra con el pico y las garras a la serpiente rebelde, queda plasmada, como en un noble signo heráldico, la misión del pueblo azteca ( es la imagen recogida en el actual escudo nacional de México). Así lo anuncia el mismo Huitzilopochtli: "la primera cosa que os adornará será la cualidad de águila, la guerra sagrada, flecha y escudo".[57]

En relación con este sugestivo clima simbólico, no podrá dejar de mencionarse que la escena del combate entre águilas y dragones acusa también su presencia en la antigua Europa, y en general en la mayoría de los pueblos de origen indoeuropeo. Es éste un motivo muy frecuente en el arte popular de los pueblos nórdicos y germánicos, como ha puesto de relieve Josef Strzygowsky, quien nos muestra, a título de ejemplo, una bella colcha sueca de siglo XVII en la que aparece un águila bicéfala dispuesta a lanzarse sobre los dragones que la rodean. [58] En el mito aflora también la relación amistosa entre hombre y águila, como aliados ambos en el combate contra el monstruo de las tinieblas. No estará de más apuntar que, en el mito germánico, el mismo Sigfrido, al que nos referimos a continuación, aparece

como “el águila de los Velsungos” que se abate sobre el oscuro dragón Fafnir que imponer el imperio de la luz. No es tampoco casualidad que sean dos águilas las que envíen a Sigfrido el mensaje que ha de salvarse la vida, después de haber vencido al dragón y bebido su sangre.

Por lo que hace a las poblaciones negras de África, Leo Frobenius recoge un viejo mito en el que se describe la lucha que el héroe Mamadi Sefe Dekoto libra contra el dragón Vida, al cual, oculto en el fondo de un hondo pozo, tenía que serle sacrificada la joven más bella de la tribu. El San Jorge negro parte en busca de Vida montado sobre un brioso corcel y armado de una espada reluciente. Llegado al pozo donde se cobija el dragón, espera a que saque la cabeza para asestarle un golpe mortal. Con anterioridad se le había advertido que el dragón tenía la costumbre de asomar la cabeza tres veces y que tendrá que aprovechar esa oportunidad que se le presentaba, atacándole con resolución en el breve espacio en que la cabeza estaba fuera y guardándose de no ser él mismo devorado por la fiera serpentina. Manadi falla los dos primeros golpes, pero al tercero, asestado cuando la horrible cabeza sale por tercera vez- “a la tercera va la vencida”, como afirma el dicho popular español-, consigue cortarla de un limpio y brioso tajo. Es el fin del monstruoso Vida y la hora de la liberación para la doncella amenazada y para su pueblo. [59]

57. A. Caso, *El pueblo del Sol*, México, 1971, pp.49m 118 s.

58. J. Strzygowsky, *Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst,* Heidelberg, 1936, pp.342 s.

59. L. Frobenius y Douglas C. Fox, *African Genesis*, Berkeley, 1983, pp.130-144.

## El dragón en el mito del antiguo Gnosticismo

No podría faltar, por último, la figura del dragón en el mundo conceptual del Gnosticismo que se extendió de manera prodigiosa por el Próximo Oriente y la cuenca del Mediterráneo en los primeros siglos de la era cristiana. Con su concepción agónica de la existencia y su entramado mítico y simbólico, tan

rico como complejo, y al mismo tiempo tan heterogéneo, el Gnosticismo reserva un espacio especialmente importante al mito de la lucha con el dragón.

Pero antes de entrar en materia, es menester aclarar, para evitar un malentendido por desgracia muy frecuente, que el Gnosticismo no debe confundirse en modo alguno con la Gnosis, por mucho que fuera esta última palabra la empleaba para designar a dicho movimiento y que este último tratara incluso de apropiársela (en su proceso similar a lo que posteriormente ocurriría con el Teosofismo, al tratar de apropiarse el término tradicional de “Teosofía”). A pesar de la coincidencia entre ambos vocablos, que hace que se suelan usar de forma indiscriminada como si fueran sinónimos o intercambiables, se trata de cosas muy diferentes, cuando no incluso opuestas en más de una ocasión.

Mientras el término *Gnosticismo* sirve para designar una heterogénea y completa amalgama de sectas, grupos y corrientes de inspiración filosófica o religiosa de la Antigüedad, la mayor parte de ellas heréticas o heterodoxas, el término *Gnosis*, que en esta obra usaremos a menudo, hace referencia a la Sabiduría, que crece siempre en un clima de ortodoxia doctrinal y que constituye la cima de toda tradición espiritual. No es extraño, por tanto, que el mencionado concepto de Gnosis aparezca, sin ir más lejos, en los mismos escritos de los Santos Padres de la Iglesia, que lo hacen suyo como algo del más alto valor. Son estas ideas básicas que debería tener muy en cuenta quienes, desde una perspectiva religiosa, miran con desprecio este vocablo y el contenido que encierra, confundiéndolo con el uso que del mismo hizo el antiguo Gnosticismo. Parece evidente, empero, que dentro de la corriente gnóstica (o mejor, gnosticista), debió haber algunos núcleos o sectores, probablemente minoritarios, que estaban mejor orientados y que eran portadores de una visión legítima, ortodoxa, entroncada con la Sabiduría universal. Pero una vez hechas estas salvedades, vayamos con el tema que nos ocupa.

En el mito gnóstico, el dragón o leviatán encarna el mundo de lo material,

que engulle y mantiene cautivas las partículas de luz que son las almas, impidiéndoles el ascenso hacia “el Padre de las Luces” del que provienen y donde tienen su verdadera patria. En el gran monstruo serpentino se halla representada la esclavitud que suponen la pasión y la sensualidad, las cuales ciegan a los hombres y los mantienen atados a este mundo, ciegos como están a la semilla luminosa y celeste que llevan dentro.

En el célebre *Himno de la Perla*, incluido en las *Actas de Tomás*, se nos relata la historia de un príncipe que abandona su hogar real en el Oriente y viaja a Egipto en busca de una perla preciosa que yace en medio del mar, rodeada por un dragón que la guarda e impide que nadie se acerque a ella. Tras haber olvidado su origen y su misión, bajo el impacto hipnótico del país extranjero en el que se halla y por haberse mezclado con los nativos, bebiendo y comiendo con ellos, recupera súbitamente la memoria y marcha al encuentro del dragón o monstruo marino, al que encarna recitando el nombre de su Padre, hasta sumirlo en un profundo sueño. Consigue así conquistar la Perla, con lo cual puede poner fin a su exilio y retornar victorioso a su patria oriental, enriquecido con la experiencia alcanzada, consciente de su identidad regia. [60]

El dragón custodio de la Perla suele ser llamado “la terrible Serpiente que produce espuma”. Y es altamente significativo el contexto simbólico en que se sitúa su guarida, en total coincidencia con otros muchos mitos: en el fondo marino, allí donde es sumamente difícil llegar y adonde hay que bajar buceando. Para García Bazán y otros muchos estudiosos del movimiento gnóstico, el Príncipe que consigue arrebatar la Perla del dragón es “el Salvador que desciende al cosmos para liberar a las almas. [61]

Pero antes de seguir adelante, conviene anotar que, como se habrá podido apreciar a lo largo de muchos de los ejemplos que hemos venido citando, el simbolismo del dragón es inseparable del de la serpiente. No en vano la palabra “dragón” proviene del griego *drákon, drákondos* y del latín *draco, draconis,* que significa “serpiente de gran tamaño”. Como hemos visto y como tendremos ocasión de comprobar con mayor insistencia a medida que

vayamos avanzando en la exposición del tema, casi todos los monstruos adscritos en los mitos de los diversos pueblos y culturas a la categoría del dragón, son también considerados, indistintamente, como serpientes, sin que pueda deslindarse muy bien la diferencia entre uno y otro animal en la mayoría de los casos (es lo que ocurre, por ejemplo, con Vritra, Tiamat, Apofis, Azi Dahaka, Fafnir, etcétera.)

La mayoría de los autores antiguos- como Ovidio, Lucano, Dante y otros muchos- no establecen ninguna distinción entre el dragón y la serpiente. El *Apocalipsis* emplea indistintamente las expresiones "el enorme dragón" y "la antigua Serpiente" para referirse al diablo. [62] El dragón, descrito como un

60. H. Jonas, *The Gnostic Religion,* Boston, 1963, pp.113 ss; Fr. García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, 1971, pp. 307-313.

61. Fr. García Bazán, *op.cit.,* p.76 ss.

62. *Apoc*. XII, 9

gigantesco reptil con o sin patas, con alas o sin ellas, es definido a menudo como "la mayor de las serpientes" o "el rey de las serpientes". *Draco major cunctorum serpentium,* dice San Isidoro en sus etimologías; y el Bestiario de Cambridge lo describe como *the biggest of all serpents,* "la más grande de todas las serpientes".[63] En un libro publicado en el siglo XVII en Amsterdam, del que es autor Joannes Jonstonus y que lleva por título *Historiae naturalis de serpentibus* ("De la historia natural de las serpientes"), se incluye la descripción de numerosos dragones, con grabados en los que pueden verse diversos tipos de estos animales fantásticos; poseyendo determinadas características o careciendo de ellas (cuernos, alas, extremidades), pero siempre con una larga y potente cola de reptil, que permite su asimilación al grupo de las serpientes.

Muchas ramas gnósticas ven en el dragón o la serpiente la encarnación de la ignorancia que apaga en el hombre la luz de la Gnosis y lo encadena al mundo de lo creado o manifestado, siendo contemplada la negra boca de la fiera abisal como un símbolo del abismo de la materia. Es el monstruo oscuro

que, enemigo mortal de la *Sophia*, se opone al avance y ascenso espiritual del alma humana, la cual aprisiona en los niveles inferiores e ilusorios de lo hílico y pasional. Vencer a ese dragón de la esclavitud material y escapar a su poder hipnótico es la misión del *pneumático* u “hombre espiritual”, prototipo de perfección humana para el Gnosticismo. En la antropología gnóstica este tipo humano se contrapone a los dos tipos inferiores, el hombre *psíquico* o “pasional” y el *hílico* o “material”, a los cuales cabría calificar, con toda justicia, de “dominados por el dragón”.

63. San Isidoro, Etimologías, XII, 6; R. Dennys, *The Herladic Imagination*, London, 1975, p.188

## 2
## EL MITO DE LA DRACOMAQUIA ENTRE LAS ANTIGUAS ESTIRPES EUROPEAS

Tras esta panorámica del mito en las culturas del Próximo y Lejano Oriente, dirijamos nuestra mirada al mundo que nos es más próximo: el de la cultura y la tradición europeas. Primero en sus raíces indoeuropeas (germánica, céltica, griega, eslava, etcétera), para pasar después a la herencia cristiana, con sus múltiples ramificaciones y formas de expresión. Aquí encontramos

un mundo de imágenes y símbolos no menos rico que el que hemos visto discurrir ante nuestros ojos hasta ahora.

### Thor y la Serpiente de Midgard

Entre las representaciones más típicas- y también más difundidas y populares- del *Drachenkampf* o "combate con el dragón", están sin lugar a dudas las provenientes de la tradición nórdico-germánica. En ella descuellan las figuras de Thor, el dios del trueno con su invencible martillo, y de Sigfredo, el héroe por excelencia de las estirpes germánicas. Dos heroicos luchadores que se enfrentan valientemente con el terrible monstruo, que van en su búsqueda y lo atacan sin vacilación.

Una de las escenas más conocidas de la mitología nórdica es la del dios Thor luchando con la Serpiente de Midgard (*Midgardschlange)* o Serpiente del mundo (*Weltschlange*), el peor de sus enemigos. Monstruo que en las leyendas nórdicas recibe los nombres de *Midgardsorm, Midgardsworm o Jörmungandr*, por vivir fuera de Midgard, el mundo humano, "País del Medio", o "Tierra del centro", cuyo contorno rodea.

Se trata de un reptil de aterradoras proporciones que habita en el fondo del mar y que forma parte de la estirpe de Loki, el dios del mal y de la mentira, junto con el lobo Fenrir y otras fieras infernales, todas las cuales tendrán un papael destacado en las vicisitudes del *Ragnarökr,* el "Ocaso de los dioses" o fin del mundo. El *Midgardsorm o Jörmungandr* suele ser descrito como un terrible gigante acuático (en la mitología nórdica-germánica se da el nombre de "gigantes", *Riesen,* a las potencias elementales y caóticas, las fuerzas hostiles que amenazan la vida humana). Criatura iracunda, plena de odio y afán destructor, vomita sobre el mundo nubes de veneno y provoca grandes catástrofes al agitar el agua de los mares. Como explica J.H. Schlender, *Jörmungandr* es "el violento y gigantesco gusano o dragón (*der gewaltige Wurm*) del océano que rodea la tierra, el cual con furia frenética rompe los diques y asola los

campos cultivados”.[1]

Wolfgang Golther ve en la *Midgardschlange* el prototipo de los dragones marinos a los que dio vida la imaginación de los navegantes vikingos y que éstos reprodujeron sobre la proa de sus drakars, así como aquellos fantásticos dragones con que los antiguos pueblos de Centroeuropa poblaron bosques y montañas.[2]

El combate de Thor con la Serpiente o Dragón de Midgard- “el violento dragón venenoso” como le llaman los escaldos teutónicos y escandinavos- constituye uno de los motivos centrales de la literatura y el arte nórdico primitivos. Una vieja leyenda recogida en el *Gilfaginning* relata cómo el Hércules germánico decidió cierto día salir al encuentro del descomunal monstruo, en una arriesgada empresa de pesca de alto calado. Para ello monta sobre una barca en compañía del gigante Hymir, señor de las regiones árticas, y pone rumbo hacia las regiones del Norte. Al encontrar en alta mar, Thor arroja al agua su anzuelo con una cabeza de buey como señuelo para atraer a la gran sierpe de las profundidades. La Serpiente de Midgard, muerde el anzuelo y emerge llena de ira sobre la superficie de las aguas, clavando su aterradora mirada, capaz de helar la sangre de cualquier humano, en el vigoroso pescador divino, sobre el que lanza una nube de veneno. Pero Thor, aguanta impávidamente su mirada y arroja sobre la cabeza del monstruo su gigantesco martillo Miöllnir, que le dará la victoria en el combate.[3]

Es interesante señalar que al igual que el Indra indo-ario el Thor nórdico-escandinavo, cuyo nombre significa “el dios tronante”, es, una divinidad de la tormenta y el trueno, de la lluvia y el resplandor del sol, de la fuerza y del combate. Entre los teutones y germanos del sur recibirá el nombre de *Donar*- derivado de *Donner,* “trueno”-, y entre los anglo-sajones el de *Thunar* o *Thunor*, raíz que aparece con frecuencia en la toponimia inglesa, testimoniando la importancia que este dios tuvo en la antigua cultura de las Islas británicas y el fuerte impacto que su culto tuvo en la religión de su pobladores. El nombre de Thor ha perdurado en la denominación que el

jueves, día de la semana que le estaba especialmente reservado, recibe en las lenguas germánicas y que literalmente significa "día de Thor": Thurs-day, Donners-tag, Doner-dag.

1. J.H. Schlender, *Germanische Mythologie*, Leipzig, 1937, pp.100 s.

2. W. Golther, *Handbuch der germanische Mythologie,* Leipzig, 1895, pp.271 y 534 s.

3. L.S.P. Mejboom, *De godsdientst der oude Noormanen*, Haarlem, 1886, pp. 145-150; H. Schneider, *Germanische Altertumsjunde*, München, 1938, pp. 236 ss, 330 s.

Ligado al rayo y al relámpago. Thor se perfila como un dios amigo y protector de los hombres. En su calidad de dios del rayo y de la fuerza fulminante, rompe rocas y construye puentes (en especial, el puente Bifrost que une el mundo humano con el divino, y que no es otro que el Arco Iris), garantiza y apoya la lealtad, defiende el derecho y la justicia. Su función fundamental es combatir a las fuerzas que amenazan el orden cósmico y que atentan contra la paz y esplendor de Asgard, el mundo divino, así como defender la vida humana de las potencias hostiles que acechan en los abismos buscando destruirla, socavarla y denigrarla, como es el caso del *Midgardsorm* o de otros dragones que difunden la enfermedad. De ahí que reciba el título de *Veodr*, "defensor" (*Hardveodr,* "poderoso defensor", y *Midgars Veodr*, "defensor de Midgard"), y que aparezca ante todo como el aniquilador de monstruos y gigantes, siendo por ello equiparado al Heracles grecorromano y al Indra védico. 4

Friedrich Cornelius ve en Thor o Donar el prototipo del *Donnerer*, el "tronador" o "dios del trueno" de las religiones indoeuropeas, el cual se presenta no sólo como dios de las tormentas, sino también y sobre todo como "el luchador contra todas las *Ungewalten* o potencias violentas y subversivas: contra los gigantes de la helada y los dragones de todo tipo". El Taranos celta y el Indra indo-ario serían, según Cornelius, otras tantas encarnaciones de tal arquetipo divino. Este *Donnerer,* cuyo elemento vital es el combate, "defiende el orden universal contra los poderes del horror", al

mismo tiempo que recupera, con astucia o por la fuerza, el bien precioso robado a los dioses por los gigantes: el brebaje de inmortalidad, la diosa que prepara el hidromiel y cuida del Árbol de la vida, o incluso la misma arma victoriosa del dios del trueno.[5]

Thor o Donar es descrito como mozo de gran talla, corpulento y atlético, de miembros musculosos y mirada penetrante, con cabellos pelirrojos y con una luenga y espesa barba, asimismo rojiza, que es uno de sus rasgos más característicos. Por ello, se le da el apodo de “Barbarroja” (en islandés el zorro, caracterizado por su pelaje rojizo, se llama *holtathorr,* “Thor-del-bosque”). De sus ojos claros y centelleantes, que relucen como relámpagos, se dice que son capaces de fulminar a aquel al que miren cuando el dios está airado. Ante el fulgor de esas pupilas celestes, huyen aterrados los enemigos de lo humano, todos aquellos que osan enfrentarse al poderoso Señor de las tormentas. Cuando se despierta su cólera, su poblada y rojiza barba lanza chispas como si fuera una lluvia de fuego. Para Ellis Davidson hay una estrecha conexión entre la poblada barba de Thor y el viento que se levanta con la tormenta, mientras que el color rojo de dicha barba significa “el color rojo que anuncia la

4. R.L.M. Derolez, *Les dieux et la religión des germains*, París, 1962, pp. 93-104; L.S.P. Mejboom, *op.cit.,* pp. 346-353.

5. Fr. Cornelius, *Indogermanische Religionsgeschichte*, München, 1942, pp.64

tormenta”.[6]

Como principales rasgos de su carácter hay que destacar la valentía, la generosidad, la jovialidad y el buen humor, la rectitud, la honradez, la sencillez, la franqueza y la sinceridad. De ahí que fuera el más popular de los dioses germánicos, pues en esas cualidades se veían retratados los guerreros y campesinos de aquellas antiguas estipes del Centro y el Norte de Europa. En Thor veían los germanos su ideal de vida; era, como dice Anton Stonner, “el germano ideal”, la encarnación viviente de la integridad leal, la bondad y la nobleza”.[7] El dios del martillo atronador se nos presenta como “el mismo hombre germánico en todo su vigor primordial”: no sólo es el navegante o el

guerrero que lucha heroicamente en el campo de batalla, sino también y sobre todo, "el sencillo campesino que trabaja la tierra con infatigable esfuerzo y tenaz paciencia, y que emprende valientemente la lucha contra los elementos hostiles".[8] Todos estos son los valores que encarna el vigoroso vencedor del dragón de la tradición nórdica. Tales valores, cualidades éticas y rasgos del carácter son los que entran en acción y se ven realzados en su lucha con el monstruo Jörmungandr.

Thor recorre sus dominios celestes montados sobre un carro de combate tirado por dos carneros o machos cabríos, tan barbudos como él. El ruido que hacen las ruedas del carro al avanzar sobre las nubes es el trueno que acompaña como atributo al dios guerrero de roja barba. Posee tres atributos prodigiosos: el martillo *Mjöllnir* o Myolnir, que es su arma predilecta, al mismo tiempo maza y hacha, que unas veces aparece como hacha de piedra y otras como martillo incandescente; el guante *Iarn-greiper*, con el cual puede agarrar su martillo sin quemarse; y el cinturón mágico *Megin-giörd,* que redobla su fuerza y lo hace invencible. El castillo o palacio celestial en el que mora y desde el cual rige sus dominios, es *Bilskirnir*, "Relámpago", subrayando así su relación con la tormenta.

Como dios de las tormentas, Thor es ante todo la personificación de la Fuerza. Es el más fuerte de los Ases; de ahí que fuera identificado con Hércules por los autores romanos. En él se concentra la *Asenkraft*, la "Fuerza de los Ases", la energía o poderío de los dioses. Con su tremendo poder "vence y supera todo aquello que se le oponga". Y su fuerza hercúlea aumenta al máximo cuando se ciñe su

6. H.R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe,* Hardmondsworth, 1964, p.85.

7. A. Stonner, *Von germanischer Kultur und Geistersart,* Bonn, 1936, p.51

8. J.H. Schlender, *op. Cit.*, p.109

ancho cinturón *Megin-giörd*, el *Kraftgürtel* o “Cinturón de fuerza”.[9] Es significativo que sus hijos sean precisamente Magni (la fuerza) y Modi (el valor), mientras que su hija es Trud (la energía). “Donar rebosa fuerza-escribe Klaus Bemman-. No hay ningún otro ser, ya sea dios, gigante o monstruo, que pueda competir con él en fuerza física”.[10]

El martillo de Thor, Miöllnir (“el Triturador”), también llamado *Thrudhamar* (“Martillo fuerte”), con el que produce el trueno y el rayo y con el que vence a sus enemigos, guarda una estrecha semejanza con el *vajra* de Indra, con el que prácticamente se identifica en cuanto símbolo del poder fulgurante, de la fuerza uránica y luminosa que impone el orden y somete a las fuerzas del caos. Es un arma arrojadiza, poderosa y radiante, que da siempre en el blanco, que lo atraviesa todo y que tiene la virtud de volver a las manos de su poseedor como una especie de bumerán, tras haber golpeado al enemigo. Entre las propiedades del martillo de Thor figura además la facultad altamente significativa de hacer surgir el resplandor solar. Según Leopold von Schröder, el nombre de Mjöllnir guarda una estrecha correspondencia con la voz rusa *molnija,* que significa precisamente “rayo” (*der Blitz*), recordando el mismo autor que algunos autores antiguos describen el arma del dios nórdico de las tormentas como una “maza” o “clava”, lo que constituyó un motivo adicional para que dicha divinidad germánica fuera asimilada a Hércules por los romanos.[11]

Se ha subrayado la identidad simbólica de esta arma predilecta del Hércules germánico con el hacha de combate o hacha de doble filo de los antiguos pueblos indoeuropeos, así como el hacha de piedra prehistórica, semejante por su forma a un martillo. Armas todas ellas consideradas, a su vez, como materialización simbólica del rayo, en el cual las civilizaciones tradicionales han visto siempre un signo del poder divino, de la fuerza que desciende desde las alturas celestes, del principio masculino, paterno y creador. Recordemos que a la hachas de sílex prehistóricas se les daba antiguamente el nombre de “piedras del rayo” (*pierres-á-foudre, thunder stones, Blitzsteine*), viéndose en ellas aerolitos o priedras caídas del cielo. Para Julois Evola, el martillo o hacha de Thor es una misma cosa con el *ascia*

*siderea* (“hacha sideral”) o *ascia silicea* (“hacha de sílex”) que figura como uno de los más importantes símbolos entre los pueblos y culturas de derivación hiperbórea y que, usada sobre todo con una

9. A. Stonner, *op. cit.*, p. 51

10. K. Bemman, *Der Glaube der Ahnen,* Essen, 1990, p.73

11. L. von Shröeder, *Arische Religion,* Leipzig, 1923, Vol. II, p.610

finalidad ritual y sacral, suele llevar grabados o ir acompañada de símbolos solares.[12]

Friedrich Cornelius, que ven en el martillo de Thor una réplica del hacha de pedernal del Neolítico- en alemán *Hammeraxt* o *Feuersteinaxt,* palabras cuya significación literal es “hacha-martillo” y “hacha de piedra de fuego” respectivamente-, llama la atención sobre el significado hecho de que la palabra griega moderna para designar el rayo sea *astropeleki*, “hacha de las estrellas”.[13] Por su parte, René Guenón ha puesto de relieve la identidad existente entre el martillo de Thor y el hacha del Parasu Rama hindú, al tiempo que ha mostrado la significación de dicha arma como símbolo del rayo.[14]

El paralelismo entre Indra y Thor, acentuado no sólo por su arma emblemática sino también por las rojas barbas que ostentan ambos dioses, se ve corroborado por el hecho de ser Thor, además de luchador contra el dragón y héroe fuerte y combativo por excelencia, un dios de la fertilidad, de la agricultura y de los campos, en su calidad de divinidad de las tormentas y de la lluvia. A la vez que benefactor y aliado de los guerreros, es también y de modo muy especial el amigo de los campesinos, cuyas tierras y cosechas protege, estimula y acrecienta. En Escandinavia se le llama “el buen campesino”, “el buen hombre del grano”, ya que la buena cosecha se hace

posible gracias a la lluvia, “feliz efecto de su batalla atmosférica y de las proezas de su martillo”.[15] Y, como dios de la fertilidad y de la lealtad, es asimismo el protector del hogar y de la familia. Con su martillo se bendecía el matrimonio entre los antiguos germanos para protegerlo de los demonios destructores de la fidelidad. Thor es, en suma, en su calidad de defensor y aniquilador de las potencias hostiles al hombre, el dios que hace posible una vida humana digna, vigorosa, sana y floreciente.[16]

Refiriéndose a esta acción benéfica de Thor, Jakob Grimm observa que en amplias zonas de Europa el relámpago, signo de poder y de la voluntad de Thor, fue siempre considerado como señal de buen

12. J. Evola, *Simboli della tradizione occidentale,* Carmagnola, 1977, pp. 69-78

13. Fr. Cornelius, op.cit., p.243. Sobre el hacha y el martillo como símbolo de los dioses celestes y solares, no sólo indoeuropeos, sino de otros pueblos, puede consultarse Karl Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Heidelberg, 1913, Vol. I, pp. 187 ss.

14. R. Guénon, “Les pierres de foundre”, en *Symboles de la Science sacrée*, París, 1962, pp.165-170.

15. G. Dumézil, *Les dieux des germains*, París, 1959, pp. 116 s.

16. L.S.P. Mejboom, op.cit., pp. 353 s.; H.A. Guerber, *Myths of the Norsemen*, London, 1919, pp. 62 s.

augurio, “el presagio feliz que bendice una determinada iniciativa”. Los antiguos germanos veían también el efecto positivo del martillo de Thor en la acción del rayo que cae sobre la tierra, resquebrajando el terreno pétreo y preparándolo así para su roturación.[17]

El emblema de Thor es *fylfol*, la esvástica, gammadión o cruz gamada (por estar formada por cuatro letras gamma), también llamada “cruz de Thor”. Se atribuía a dicho símbolo un poder protector contra el rayo, precisamente por su conexión con el dios que lo domina. El *fylfol* era grabado sobre las campanas como signo de protección contra las tormentas y el rayo.[18] Es oportuno aclarar que la esvástica, además de símbolo solar y polar, que expresa la idea de centralidad, de equilibrio y de fuerza, es signo de lucha y

victoria, de prosperidad y buena fortuna. Significa una acción enérgica, fulminante, efectuada en armonía con el orden cósmico; una acción que resulta eficaz y da buenos resultados precisamente porque está bien centrada.

Probablemente represente tal símbolo el girar del martillo lanzado al aire y que vuelve después a manos de su poseedor. La forma del *fylfol* muy posiblemente sugiriera a los primitivos hombres del Norte la marcha o vuelo del martillo Miöllnir, ya que parece la figura trazada por un martillo al girar. Por un lado, es como una cruz con pies, en movimiento o en actitud caminante; por otro, está formada por cuatro hachas o martillos, unidos por la extremidad del mango y girando todos ellos en torno a un mismo centro.

**El combate de Sigfrido contra Fafnir**

De todos es conocida la escena de Sigfrido dando muerte al dragón Fafnir (o Fafner), guardián del tesoro de los Nibelungos. Escena que sería popularizada por Wagner, al incluirla en uno de los más logrados y célebres pasajes de *El Anillo del Nibelungo*, su célebre *Tetralogía.*

Sigfrido (Siegfried, o Sigurd en la forma escandinava) es hijo de Siegmund y Sieglinde, reyes de las Tierras Bajas y descendientes de Odín. Nacido después de morir sus padres, es adoptado como hijo por el enano Regin, el herrero de los dioses, quien lo educa haciéndole creer que es de su raza y progenie, para servirse más tarde de él y aprovechar su fuerza con vistas a sus ambiciosos planes (en

17. J. Grimm, *Deutsche Mythologie,* Wien/Leipzig, 139, p.146.

18. Ch. Morris, *Aryan Sun-myths*, London, 1889, p. 140

la versión wagneriana Regin es sustituido por Mime, el cobarde o hipócrita

enano, hermano del diabólico Alberich). Incitado por Regin, que quiere apoderarse del tesoro guardado por Fafnir, Sifgrido sale en busca del dragón al que da muerte con la espada Gram, heredada de su padre.

Con respecto a la reluciente e invencible Gram, digamos que se trata de una espada de origen celeste, recibida de los dioses: fue clavada por Odín en el tronco de un roble y hundida en él hasta la empuñadura para que sólo pueda encontrarla el héroe al cual está predestinada. Tras haberse apoderado de ella Siegmund, había quedado hecha pedazos al chocar con la lanza de Odín, en un trágico enfrentamiento que ocasionó la muerte de Siegmund, pero fue forjada de nuevo por Regin, quien reunió los fragmentos dispersos de la misma para devolverle su antigua belleza y potencia.

Fafnir tenía su guarida en una montaña llamada *Drachenfels,* "Roca del dragón", que se alza a orillas del Rhin, cerca de la actual Bonn. El entorno de la cueva elegida por Fafnir como morada acabó convirtiéndose en un erial, al que se dio el nombre de *Gnitaheide*, "el páramo de Gnitha" (Wagner, con acierto poético, llama a la cueva de Fafnir *Niedhohle,* "caverna de la envidia"). Hasta allí se encaminó Sigfrido, guiado por Mime o Regin, y, apostándose ante la cueva del monstruo, espera a que éste salga a beber. Cuando Fafnir sale de su cubil para beber en el río, se encuentra con el joven héroe, que, tras duro combate, hunde su invencible espada en la inmensa mole del dragón, atravesándole el corazón y dándole así muerte.

Una vez derrotado y muerto el temible Fafnir, Sigfrido se apodera del tesoro que el dragón custodiaba, come su corazón y se baña en su sangre, la cual le hace invulnerable y le otorga una serie de prodigiosos poderes, entre ellos una profunda sabiduría y una especial visión de las cosas. Al probar con su lengua la sangre del dragón que ha caído sobre uno de sus dedos, el joven héroe se ve repentinamente investido del don de entender el lenguaje de los pájaros, los cuales le revelan verdades antes para él ignoradas. Por lo pronto, dos águilas que vuelan sobre él hacen saber a Sigfrido que Regin planea asesinarle, una vez que lo ha utilizado para dar muerte a Fafnir. La sagaz visión que ahora posee le permite asimismo descubrir el lugar donde

yace dormida Brunilda, a la espera de ser liberada por su ímpetu heroico.

Sigfrido encarna la quintaesencia del heroísmo: es el héroe supremo de la antigua tradición germánica. En él podemos ver la más típica y pura representación del héroe solar, con sus ojos claros y luminosos, sus cabellos rubios, su porte juvenil y atlético, su invencible espada y su blanco caballo Grani, especialmente inteligente, descendiente de Sleipnir, el corcel celeste de Odín.

Su carácter ha quedado muy fielmente plasmado en la obra de Wagner, que nos lo presenta como luchador noble y esforzado, inteligente, ingenuo y cándido, así como valiente hasta la temeridad: no conoce el miedo, no vacila ante ningún peligro y es capaz de vencer todos los obstáculos que se pongan en su camino. Según Erich von Schrenck, la personalidad de Sigfrido viene definida por una tríada de cualidades: "fuerza juvenil risueña y de jovialidad desbordante", "ternura sensata" y "actividad ordenada y metódica". Todo ello acompañado por una nota de frescor, de efervescente alegría de vivir y de un sentimiento de ser invencible. [19] Sigfrido, afirma Alfred Ernst, es la alegría, la juventud, la acción y la libertad. Lo que queda puesto en evidencia en muchos de los calificativos que se le aplican: "el Héroe sonriente", "el Placer del mundo", "Luz victoriosa", "el eterno Joven", "Es el Hombre-Nino en su belleza espléndida": la Naturaleza lo festeja y le rinde homenaje; "los monstruos vencidos por su brazo, arrojan sobre él, al expirar, una mirada de admiración, doloroso saludo que la Sombra hace a la Luz".[20] Para Anton Orel, autor de un magnífico estudio sobre el mensaje simbólico y filosófico de las obras de Wagner, Sigfrido encarna "el idealismo heroico y moralmente libre"; es decir, el hombre que consagra su vida a luchar activamente y de manera responsable al servicio del bien, la verdad y la belleza. [21]

Su mismo nombre es altamente revelador. Compuesto de dos palabras, Victoria (*Sieg*) y paz (*Fiede*), puede traducirse, por tanto, como "la paz de la Victoria". La noción de Victoria aflora asimismo en los nombres de su padre y su madre, *Sieg-mund* y *Sieg-linde*: el nombre del primero significa "el que protege a través de la victoria", mientras que el de la segunda quiere decir

“la que vence mediante la flexibilidad, la suavidad y la blandura”. 22

Joven nacido y criado en el bosque, cuya vida se ha desarrollado desde el inicio entre animales salvajes y que vaga solo a la ventura por la espesa selva virgen, la figura de Sigfrido está cargada de simbolismo. Es el adolescente de estirpe regia que, ignorante de su alto y noble origen, atraviesa el bosque que da la vida en pos de su destino, a la búsqueda de su propia identidad. No sabe quién es,

19. E. von Schrenck, *Richard Wagner als Dichter*, München, 1913, pp. 146 ss. 213 s.

20. A. Ernst, *L’Art de Richart Wagner*, París, 1893, pp. 458 ss.

21. A. Orel, Die Walküre, Wien, 1936, pp. 131-135.

22. *Ibid.,* p.7

pero anhela saberlo; está movido por un hondo deseo de encontrarse y descubrir su verdadera naturaleza. Las distintas aventuras por las que pasa son otras tantas pruebas o escalones que le poderoso obstáculo. Para descubrir cuál es su linaje y su misión en este mundo, de dónde viene y adónde va, tendrá que vencer primero al dragón.

Hans von Wolzogen ve en Sigfrido una típica ejemplificación del *Goldkind* o “nino dorado” de los cuentos de hada. En él, apunta el erudito alemán, se dan todos los motivos típicos del huérfano hijo de la luz: es el *Sonnenheld* o héroe solar que queda oscurecido, que vive una infancia oscura, en compañía de lobos y osos, encerrado en una cueva (en este caso, la Cueva del nibelungo que lo cría para luego explotarlo y aprovecharse de su fuerza), pero que lucha por encontrar el camino hacia la luz, hacia la libertad. Camino que le llevará a ser “un hombre áureo” (*ein goldener Mann*), que madurará con la primavera, es decir, trayendo “la Victoria del Sol”. 23

Al francés Frederic Ozanam debemos algunos de los más bellos párrafos

sobre la interpretación del significado simbólico de este gran protagonista de las sagas del Norte. “Sigurd es más que un hombre, es una encarnación divina”, afirma el fundador de las Conferencias de San Vicente de Paul, tratando de descifrar lo que él mismo llama “el sentido misterioso” de este mito de la antigua Europa germánica. Ozanam compara al héroe matador del dragón con Balder, el dios luminoso que aparece “en todo el resplandor de la juventud, de la fuerza y de la belleza”, ambos igualmente amenazados por “la perfidia de las potencias infernales”, y lo califica de luchador al servicio de la luz: “es el jefe de los defensores de la luz, el campeón del bien contra el mal”. 24

Especialmente significativo es cuanto se nos relata acerca de los orígenes y genealogía de Fafnir, así como del proceso por medio del cual éste se convirtió en dragón. Sabido es que, de acuerdo a la saga teutónica y a los mitos escandinavos, Fafnir fue en sus orígenes un gigante- es decir, un ser rebelde contra los dioses-, que, movido por la ambición, se alió con su hermano Regin para dar muerte a Hreidman, padre de ambos, y apoderarse del tesoro que este último poseía. Una vez conseguido el criminal objetivo, Fafnir se negó a compartir el tesoro con Regin y se transformó en un dragón, retirándose a una oscura cueva para gozar allí avara y egoístamente de su codiciado botín. De ese antro le hará salir Sigfrido, el héroe de la estirpe de los Volsungos, que pondrá fin a su vida depravada. Su hermano Regin, en cambio, más débil y enclenque, se convertía en un enano astuto y traicionero, hábil en la metalurgia.

23. H. von Wolzogen, *Von deutscher Kunst*, Berlin, 1906, pp. 215 s.

24. Fr. Ozanam, *Etudes germaniques*, París, 1847, Vol.I, pp. 217 ss.

Fafnir recibe también los nombres de *Lindwurm* y *Schlangenwurm*, que podrían traducirse como “gusano-serpiente” o “sierpe-dragón”. Según algunos autores, el nombre de *Lindwurm* significaría “dragón (*Wurm*) del tilo (*Lind*)”, refiriéndose al tilo bajo el cual se encontraba la entrada de la cueva del dragón y bajo el cual descansó Sigfrido tras la dura batalla con el monstruo, pero parece que el vocablo *Lind* que interviene en la composición

de dicho nombre compuesto se corresponde aquí con una antigua palabra que designaba la serpiente.

Por lo general, sobre todo en las interpretaciones de la versión wagneriana, se ha visto en Fafnir la encarnación alegórica del egoísmo y el materialismo, y más concretamente del mammonismo, esto es, el culto al becerro de oro, la veneración del dinero que domina a la civilización moderna. Así lo apunta Johaness Bertram, quien señala que Sigfrido, al matar a Fafnir, mata al egoísmo que acecha en su pecho: "El egoísmo, el dragón, tiene que ser vencido y muerto para que se desarrolle la personalidad libre y creadora y pueda instaurar sobre la tierra un orden ético y moral". [25] Es la tesis podemos encontrar en autores tan dispares como el argentino Ernesto de la Guardia o el austríaco Anton Orel. En la figura de Fafnir cobre siniestra concreción el motivo, central en el argumento de *El Anillo del Nibelungo*, de "la maldición del oro": el oro como instrumento de poder, como onjeto de la ambición y codicia humanas.

La gesta de Sigurd (o Sigfrido) se repite en su hijo, Ragnar Lodbrok, el cual conquista también a su esposa, la joven Thora, después de vencer al dragón que la tenía prisionera. Para liberar a Thora, la muchacha de sus sueños y la más bella de las mujeres, Ragnar tiene que penetrar en el castillo donde el dragón la retiene, junto a su tesoro, del cual obtiene la bestia negra su inmenso poder. Entre las características de Thora, también llamada *Borgarhiort*, "Gamo o joya del castillo", se puede destacar, además de sus ojos luminosos y sus rubios cabellos, que va ataviada con un vestido íntegramente bordado en oro, lo que la hace resplandecer como si fuera una réplica viviente del sol. Introduciéndose en lo más profundo del castillo, Ragnar Lodbrok consigue liberar a la rutilante joven y dar muerte a su carcelero, que no podrá resistir la potencia de la invencible espada del héroe.

25. J. Bertram, *Mythos, Sumbol, Idee in Richard Wagners Musikdramen*, Hamburgo, 1957, pp. 184-186.

**La lucha con el dragón en el mito céltico: Taranis, Lug y Fraoch**

El rico mundo de la mitología y la simbología céltica, tan próximo al germánico por más de un concepto y que junto con él contribuirá de manera decisiva a la configuración del ideal caballeresco medieval, no podía ser extraño a este motivo universal. Alexander Macbain, quien ve en el episodio de la lucha con el dragón un motivo típico de la religiosidad indoeuropea en el que queda puesto en evidencia "el lado ético de la religión aria", pues en él se representa "la contienda entre los poderes de la luz y la oscuridad" y por tanto "el bien que triunfa sobre el mal", asevera que este tema mítico no podía faltar entre los celtas. [26]

Numerosos son, en efecto, los relatos sobre combates con dragones en el contexto de esta cultura de añejas raíces indoeuropeas, tan cargada de sentido mítico y poético.

Un dios celta que presenta muchas características propias del *dragon-slayer* típico de otros pueblos indoeuropeos es Taranis y Tonaros. Se trata de un dios del cielo y del sol, así como del trueno, el rayo, la tormenta y la lluvia, vinculado por tanto también a la fertilidad y el rejuvenecimiento de la naturaleza. Se le suele representar llevando en una mano un rayo y en la otra una rueda radiada, emblema solar. A veces porta también la esvástika, así como uno o dos cuernos de la abundancia, claro indicio de su vinculación con la agricultura y la prosperidad de los campos.

Se ha subrayado en multitud de ocasiones el parentesco o semejanza de Taranis con el Thor germánico, el Indra védico o el Teshub hitita. Su mismo nombre, que puede traducirse como "el Atronador", "el Fulminador", "el Lanzador del Rayo" o "el Desencadenador del Trueno" (*the Thunderer*, en inglés), no deja de guardar una innegable conexión etimológica con el de

Thor o Donnar: en las lenguas célticas, como por ejemplo el bretón y el galés, *taran* significa precisamente “rayo”.

Hay quienes consideran, sin embargo, que resultaría más correcto identificarlo con el Júpiter romano, por su conexión con el rayo, pero esto no invalida ni contradice lo anterior, pues, como observa Jean de Vries, el mismo Thor fue equiparado desde muy antiguo con el *Iupiter tronans.* En cualquier caso, los dos nombres con que suele ser designado el dios céltico guardan demasiada analogía con los del dios del trueno germánico, como para pensar que se trata de una simple casualidad. Veáse la

26. A. Macbain, *Celtic Mythology and Religion*, Royston, Herdforshire, ed. 1996, pp. 39 ss.

coincidencia entre *Tar*(anis) y *Tor,* por un lado, y entre *Tonar*(is) y *Donar*, por otro.[27] Para Jean Markale, el Taranis celta, al igual que Thor, Indra y Herakles, representa “la Fuerza”, “la ejecución de la voluntad superior”. y, por lo que se refiere a sus armas y principales atributos, el martillo y la rueda, el primero según el citado autor, simboliza el rayo, mientras que la segunda simboliza el trueno. [28]

Desgraciadamente, los datos que han llegado hasta nosotros de la mitología y religión de los celtas son tan escasos y dispersos que no nos han transmitido ningún relato de su enfrentamiento con el monstruo primordial. Existen, no obstante, inscripciones y relieves en los que aparece caracterizado como soldado, con los arreos y la armadura de un guerrero, como si estuviera preparado para el combate con el monstruo del abismo, y a veces incluso puede vérsele peleando con él a brazo partido. En algunas estelas celtas se halla reproducida la figura de Taranos como caballero que, protegido por su escudo solar y montado sobre un brioso corcel, abate al dragón con una maza o lanza, que no es otra cosa que el rayo fulminante.

El dios Taranis parece haber inspirado en gran parte las llamadas “columnas gigantes de Júpiter”, que en la época romana se elevaban por doquier en los

territorios de población celta, tanto en las islas británicas, como en las Galias y en Renania. En el extremo superior de esos enormes postes, decorados de tal forma que aparecieran árboles, se alzaba la efigie del dios del cielo montado sobre un caballo que pisotea a un monstruo con las formas típicas del dragón: cuerpo de serpiente y patas grotescas y deformes, impotentes para sostener el descomunal tronco de la bestia derrotada. “El simbolismo de este imaginería- escribe Miranda Green- parece ser el sometimiento del mal, la oscuridad y la muerte por las fuerzas resplandecientes de la luz”. [29] Aunque las inscripciones que figuran al pie de este “Caballero del Anguípedo” le llaman “Júpiter” (y de ahí el nombre de “columnas de Júpiter”), no cabe duda, como observa Markale, de que el dios representado en ellas es Taranis.

En algunas obras del antiguo arte celta, como en los relieves del caldero de Gunderstrup, Taranis es representado con cuernos, símbolo de poder, recibiendo entonces el nombre de *Cernunnos,* “el Cornudo”, lo que trae a la memoria la imagen del Baal cananeo o del Indra indo-ario, ambos designados con el nombre de “el Toro celeste”. Como indica Markale, el mismo nombre de Taranis

27. J. de Vries, La religión del celtes, París, 1975, pp. 70 ss.

28. J. Markale, *Les celtes et la civilisation celtique,* Paris, 1973, p. 415

29. M. Green, “The Sun gods of ancient Europe”, en *The Sun, Symbol of Power and Life*, New York, 1993, p. 306.

guarda una innegable conexión con el nombre del toro, *Tarvos,* que a veces también se le atribuye al dios del rayo. [30] Hay que apuntar, no obstante, que, a diferencia de Indra, que lleva cuernos de Toro, Cernunnos luce una cornamenta de ciervo, animal, por cierto, de claro simbolismo solar e hiperbóreo. Es posible que los cuernos del ciervo y del toro fueran contemplados como equiparables por la antigua mentalidad céltica. El mencionado relieve nos presenta a Taranis o Cernunnos como señor de las

bestias o rey de los animales, aferrando con su mano izquierda una serpiente o dragón y teniendo en su diestra un anillo, probablemente símbolo de la fuerza o poder que le faculta para mantener esa posición de dominio. La cornamenta cervuna se perfila como su corona, abierta al cielo cual copa presta a recibir sus dones o como doble antena tensa para captar su mensaje (como si fuera una especie de mágico y vigorizante pararrayos).

Algo más nítido que el de Taranis se presenta el perfil del dios Lug, que también aparece con algunos de los rasgos de un vencedor del dragón. Lug, Lugh o Lugus, cuyo nombre está estrechamente relacionado con la voz griega *Logos* y con la latina *Lux* (así como con la española *Luz,* de ella deriva), presenta un extraordinario paralelismo con el Apolo griego, aunque a veces ha sido también equiparado a Júpiter y a Herakles. Al igual que Apolo, Lug es el dios de la música y la poesía, y personifica la claridad, la lucidez y la belleza. Diestro artesano, como lo demuestra su sobrenombre *Samildanach* ("el de los muchos dones"), es también un valiente guerrero que maneja con destreza la honda y la lanza.

Siguiendo a Jean Markale, podemos decir que Lug es "un personaje radiante y luminoso", como lo indica su nombre, que quiere decir "blanco", "brillante" o "reluciente", y que está vinculado al griego *leukos*. Posee una lanza mágica, Gai Bolga, traída de la isla de Assal, situada en el extremo Norte, en las regiones hiperbóreas, y por eso mismo recibe el sobrenombre de *Lamfada*, "de la larga lanza" (no olvidemos la relación de Apolo con el continente hiperbóreo, así como el simbolismo polar y axial, además de luminoso y solar, que encierra la lanza). Subrayando la semejanza que el Lug celta presenta todo con el Mitra persa como con el San Miguel y el San Jorge cristianos- estos dos últimos, hábiles esgrimidores de la lanza con la que atraviesan al dragón-, Markale lo califica de "dios joven y bello, aplastador de dragones y de monstruos": en él se encarna la luz que "combate a las fuerzas de las tinieblas". [31] La lanza de Lug, que tenía la virtud de volver a manos de quien la lanzó, como el

30. J. Markale, *op.cit.,* pp. 416 s.

31. J. Markale, *op.cit.,* pp. 394-397.

Martillo Miöllnir, suele ser comparada con el rayo, siendo llamada en inglés *lightning spear,* "lanza-rayo" o "lanza-relámpago". 32

La batalla mítica de Mag Tured en la que el ejército de los dioses, los Tuatha Dé Danamm, comandado por Lug, se enfrenta con las fuerzas oscuras de los Fomorios o Fir-Bolg, cuyo jefe es Balor, ha sido interpretada a menudo en el contexto de la lucha con el dragón. Así parece concebirla Alexander Macbain, el cual ve en dicha batalla un ejemplo más de esa lucha entre la luz y la oscuridad que constituye el fondo significante del mito que habla del combate del Héroe divino con la bestia infernal. Frente a Lug, que es la encarnación misma de la luz, de la juventud y la belleza, se alza el tenebroso y pérfido Balor, que es descrito como un gigante, un ser monstruoso mitad hombre mitad serpiente y dotado de un solo ojo. Recibe el apodo "el del Mal Ojo" , por el poder destructor de su mirada: es un ojo que pueda convertir en piedra o reducir a cenizas a cualquiera de sus enemigos con solo mirarlo. Los Fomorios son caracterizados como un pueblo deforme, perverso, cruel y violento, que vive en tinieblas, quizá bajo las aguas o en una región subterránea.

En la mencionada batalla de Mag Tured, al hacer Lug acto de presencia en el campo de batalla y acercarse a sus enemigos desde el ponente, éstos confesarán haber sentido como si surgiera el Sol en el Occidente; su rostro y su cuerpo entero relucen como si fuera el mismo Sol. Nuevo elemento que viene a enfatizar la significación luminosa y solar de Lug. Macbain comenta a este respecto que no sólo son solares su semblante y su figura, sino también sus actos, que reproducen el movimiento del astro rey. El citado autor admite la interpretación mítica de las poblaciones nativas que se oponen a la nueva raza conquistadora venida de allende el mar, pero apostilla que también podría verse en ellos la encarnación simbólica de "los feroces poderes oceánicos", las fuerzas caóticas, violentas y tenebrosas que se niegan a someterse a la acción ordenadora y pacificadora de los dioses. 33

Para T.W. Rolleston, la victoria de Lug sobre Balor, siendo este último la encarnación de "las potencias del mal", no significa otra cosa que "la victoria del héroe solar sobre la fuerza bruta y los poderes de la oscuridad". [34]

32. R. Sh. Loomis, *Celtic Myth and Arthurian Romance*, London, 1993, p. 244

33. A. Macbain, *op.cit.,* pp. 115, 123-126

34. T.W. Rollerston, *The illustrated guide to Celtic mythology*, London, 1993, pp. 24, 35

Lug vence a Balor clavándole en su perverso ojo una piedra que le lanza con la pericia del diestro hondero y que surca el aire con la velocidad del rayo. ¿Será esta piedra disparada por Lug una "piedra-rayo", como la de Thor, Indra o Júpiter? En cualquier caso, esa piedra que va derecha al ojo como la flecha hacia el blanco de la diana, se nos antoja una coagulación o petrificación del rayo solar, esa fuerza lumínica que por naturaleza va destinada al ojo: cuando el ojo es puro, limpio, bueno, se encuentra con él para hacerlo ver, para despertarle y darle vida; cuando el ojo es malo, impuro o torcido, al encontrarse con él lo ciega y le da la muerte.

Solo queda por añadir que la batalla de Mag Tured, como han puesto de relieve numerosos autores, presenta un gran paralelismo con la lucha entre Ases y Wanes de la mitología nórdica-germánica, o con la guerra entre Devas y Asuras del mito védico. Se trata de mismo enfrentamiento mítico entre los dioses y los anti-dioses, entre las potencias divinas y las fuerzas demoníacas.

Dorothea Chaplin cree que hay elementos suficientes en el relato de la terrible batalla de Mag Tured para establecer su equivalencia con el combate en el que se enfrentan Indra y Vritra. Lug, sostiene la autora inglesa, se corresponde con Indra, mientras que Balor o Balar, rey del inframundo y personificación de la noche, es el exacto equivalente del dragón-serpiente Vritra. En apoyo de su tesis Chaplin cita las piedras prehistóricas con relieves, de origen celta, que se alzan en el jardín de

algunas viejas iglesias de Glouscestershire o en ciertas localidades de Francia, y en las que se halla reproducida la figura de un héroe cuya cabeza está rodeada de un halo luminoso y que alancea a una serpiente o monstruo adragonado. Tales relieves serían algo así como la plasmación iconográfica de la mencionada batalla mítica entre el dios-sol Lug y la potencia ctónica encarnada de Balor. [35]

Hay en la tradición céltica otros muchos mitos y relatos en los que interviene la figura del dragón. En tal sentido, cabe mencionar, por ejemplo, el combate de Fraoch con el dragón del Lago negro o la leyenda en la que un caballero montado sobre un caballo volador se enfrenta por tres veces con un horrible dragón de tres cabezas que sale del mar para llevarse a la hija del Rey. Dirijamos primero nuestra atención a esta última, que es sumamente ilustrativa.

El monstruo marino aparece cierto día sobre las boscosas colinas de un feliz y próspero país costero pidiendo que se le entregue a la princesa y amenazando con devastar el reino si no se satisfacen sus exigencias. Atendiendo el requerimiento del dragón, la hija del Rey es conducida hasta una verde

35. D. Chaplin, *Matter, Mind and Spirit*, London, 1935, pp. 25, 45, 144 s.

montaña enclavada junto al mar donde esperará a que el dragón venga a recogerla. Pero no estará sola en su triste sino: un joven surca los cielos montado sobre un brioso palafrén de color rojo, el cual, descendiendo a tierra y atando su cabalgadura a un árbol, le hará compañía junto con su perro igualmente de color rojo. Después de haberle contado la princesa su historia y el grave peligro que la amenaza, el joven paladín se duerme en su regazo. Tras larga y tensa espera, la regia doncella ve de repente cómo el cielo se vuelve negro hacia poniente, cómo se encrespan y rugen las olas del mar, cómo va subiendo la marea y cómo una terrible tormenta se desencadena sobre mar y tierra. Entonces hace acto de presencia la fiera

demoníaca, abriéndose paso entre las olas. Aterrada por el ruido espantoso que hace la descomunal y negra alimaña al chapotear violentamente entre las olas mientras ruge y agita sus tres cabezas, la doncella grita angustiada y despierta al joven guerrero. Este monta sobre su caballo y se lanza sin vacilar sobre el dragón, seguido por su fiel perro, justo en el momento en que la gran bestia pone su planta sobre la playa, en cuyas arenas se hunde a causa de un tremendo peso. Tienen lugar un horrendo combate, en el que unas veces parece estar a punto de salir ganador el dragón y otras el gallardo y aguerrido doncel. Finalmente éste consigue cortar de un tajo una de las dos cabezas del dragón, lo que obliga a éste a emprender la retirada buscando cobijo en las profundidades marinas.

La escena se repita una segunda vez, pues, impenitente en su anhelo, el dragón exige de nuevo la entrega de la princesa, la cual será llevada una vez más a la orilla del mar. Pero también en esta ocasión aparece allá en lo alto el mismo joven guerrero con brillante armadura blanca que refulge como si fuera de plata, montado sobre un caballo blanco como la leche y armado con una espada rutilante en su mano diestra. Todo se repite al igual que la vez anterior: nuevo encuentro sangriento con el dragón, en el que éste pierde su segunda cabeza y vuelve a renunciar a sus pretensiones.

Todavía volverá el dragón una tercera vez en busca de la hija del Rey- quizá por eso se dice “a la tercera va la vencida”-. El joven guerrero protector acude de nuevo volando sobre un corcel amarillo como el oro, ataviado con ropas de color verde y blandiendo una espada toda ella hecha de luz, con la cual corta de un tajo la tercera cabeza del dragón, lo que le otorga la victoria definitiva. El monstruo muere, convirtiéndose su cadáver en un charco de agua un montón de arena. Y una vez cumplida su hazaña, el héroe púber y volador retorna a su castillo dorado y aéreo sin dar la menor importancia a lo que ha hecho. Ello dará motivo para que otros, entre ellos algunos miembros de la corte que huyeron cobardemente en los momentos de peligro, se atribuyan al mérito de la derrota del dragón y pretendan así conseguir la mano de la hija del Rey. Pero la princesa había guardado cuidadosamente las tres cabezas del dragón, atadas con un mimbre formando varios nudos que

nadie podría desatar salvo el auténtico vencedor del dragón. Finalmente el joven se presenta en el palacio del Rey y desata los nudos problemáticos, con lo que, al tiempo que deshace todos los engaños de los ambiciosos, gana como esposa a la hija del Rey. Como detalle curioso merece señalarse que en esta leyenda céltica aparece también la idea- clave en el mito védico de la derrota de Vritra por Indra- de la liberación de las vacas: cuando el héroe retorna de su lucha con el dragón abre las puertas del corral donde guarda las vacas celestes y deja que salgan a pastar. [36]

Interesante es también, sin salir de la cultura céltica, la geta de Fraoch y su enfrentamiento con el dragón que guarda el fruto de un árbol prodigioso situado en la orilla de un negro lago. Fraoch, al que muchos autores consideran "el Hércules céltico", es descrito como "el más bello de los hombres", "el mejor de los paladines, el más amistoso y valiente". Se trata de "un joven delicado y sin tacha" cuyo blanco cuerpo se recorta con majestad y esplendor sobre la superficie de la laguna negra en la que habita el monstruo.

Para satisfacer la petición de una princesa celta, que anhela probar las mágicas bayas rojas del árbol que crece en la otra orilla del lago, bayas más dulces que la miel, Fraoch se lanza a las negras aguas, donde le sale al encuentro el dragón guardián del árbol. Este, que duerme enroscado en torno a sus raíces, despierta al sentir la presencia del intruso y se lanza sobre él con ferocidad inimaginable. Pero en esta versión celta de la dracomaquia, el combate decisivo con la mítica bestia termina en catástrofe. A pesar de su tremenda fuerza, que le permite arrancar el árbol de cuajo, y de su diestro manejo de la espada, Fraoch sucumbe ante el pérfido ataque del dragón, que se camufla en la negrura del líquido elemento en el que vive y se mueve con inaudita agilidad, viéndose protegido y vigorizado por sus turbias y nada trasparentes aguas. Ya su madre había sido advertida, en el momento del nacimiento del héroe, del peligro que las aguas cenagosas o pocos claras encerraban para su hijo: "no permitas que nace en aguas negras".

Joseph Capbell, que cree descubrir en la búsqueda de Fraoch la figuración de un “viaje solar”, compara las bayas rojas que el Hércules celta pretende conquistar con las manzanas de oro de las Hespérides, viendo en el árbol donde crece una variante del “Árbol de la Vida”. Para el citado mitológico, la isla en la que crece el árbol codiciado por Fraoch presenta una similitud más que casual con la también céltica *Emain Ablach,* “Emain rica en manzanas”, conectada a su vez con Avalón, la Isla de los Bienaventurados. [37] La palabra celta *aballon* significa justamente “manzana”: el nombre

36. J.F. Campbell y G. Henderson, *The Celtic Dragon Myth*, Felinfach, 1995, pp. 56-80.

37. *Ibid.,* pp. XL-XLIX, 1-12

*Avalón o Avallon* proviene del latín *Insula Avallonis,* “Isla de las manzanas”, siendo equivalente de *Ynis Afallach*, que es el nombre que en galés recibe la isla de Avalón.[38] Añadimos que, al igual que la Isla de las Hespérides, Avalón estaba situada en los mares de Occidente.

Hay quien ha querido ver en la gesta de Fraoch al dar muerte al dragón un relato precursor del poema anglosajón *Beowulf*, del que más tarde hablaremos. Los autores que tal tesis sostienen, opinan que en dicho mito celta se encuentran en germen el dramático combate con el dragón del legendario caudillo de los getas.[39]

**La dracomaquia entre tracios, bálticos y eslavos.**

Tampoco a los antiguos tracios, pueblo indoeuropeo del tronco ilirio instalado en el Norte de Grecia, fue desconocida la figura del héroe divino alanceador del dragón. En su mitología hay un dios llamado *Heros*, cuyo nombre parece compendiar la esencia misma de lo heroico y que es la típica encarnación del caballero que combate a la sórdida fiera enemiga de la humanidad. Heros suele ser representado como jinete que traspasa con una lanza a un negro monstruo para liberar a una joven doncella de estirpe real que, atada a una roca, en dragón se disponía a engullir. Esta dama o

princesa es Hera, mujer de gran pureza y belleza, con la cual Heros contrae matrimonio una vez vencido el horrendo monstruo.

Todos los elementos del típico cuadro de la dracomaquia están, pues, aquí presentes. Hay quien, por ello, ha llegado a sostener que en este dios luchador de la primitiva Tracia podría verse el origen de la leyenda del San Jorge cristiano. Es tal la semejanza entre ambas figuras, que los relieves en piedra en los que se representaba al Heros tracio fueron tomados por los primitivos cristianos del Sudeste europeo como iconos del *Hagio Giorgos* guerrero. Comentando la figura del dios Heros, Friedrich Cornelius afirma que la leyenda o mito relativo a este dios-héroe tracio no es sino "una variación del antiguo relato indogermánico de la lucha que el dios del trueno libra contra el dragón". Y puesto que Heros era también un dios de la muerte, es forzoso llegar a la conclusión- añade el citado autor- de que el dragón representa la muerte misma, su peligro y su continua amenaza para la vida humana. [40]

38. J. MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology,* Oxford, 1998, pp. 25 s.

39. *Ibid.,* pp. 214 s.

40. Fr. Cornelius, *Indogermanische Religionsgeschichte*, cit., p. 120.

Coincidiendo con el prototipo del dragón en otras culturas, el Heros tracio se perfila también como un dios de la fertilidad, "un dios de la abundancia agrícola", como apunta Carl Clemen, lo que queda puesto en evidencia por el apelativo de *agrios*, que a menudo se le atribuye, así como por el cuerno de la abundancia con que suele ser representado.[41]

Entre los pueblos bálticos, otra rama de la gran familia indoeuropea, de la que forman parte los lituanos, los letones y los primitivos prusianos, encontramos al matador del dragón en la figura de Pehrkons o Perkunas, cuya afinidad con el Taranis celta ha sido puesta de relieve por numerosos autores.

Divinidad suprema de los antiguos prusianos y lituanos, Perkunas es un dios celeste, señor del trueno y de la tormenta, poderoso esgrimidor del martillo que causa el tronar que anuncia la lluvia y con el cual es aplastada la cabeza del dragón. ¿No evoca su mismo nombre la *percusión*, el sonido que el martillo hace al golpear sobre las nubes o sobre la dura y espesa masa del monstruo dracónico? Todos los investigadores coinciden en subrayar el parentesco o correspondencia de Perkunas con el Thor nórdico. Al igual que ocurre con Thor, además de manejar como arma el martillo, tiene como árbol sagrado el roble y posee una espesa cabellera rojiza. Algunos cantos y poesías que todavía se conservan en Lituania ensalzan el poder del martillo de Perkunas, con el cual golpea a los enemigos de la luz y sacude el tronco de su árbol sagrado.

Su equivalente letón, el dios Pehrkons se perfila asimismo como *Donnergott,* "dios del trueno" o "dios tronante": es "el dios armado", "el aplastador o aniquilador"; aplastador o aniquilador, se sobrentiende, de las fuerzas oscuras. Los himnos al sol lo presentan como un "liberador de la hija del Sol", hasta entonces cautiva del dragón, o sea, de las potencias de la oscuridad, así como el padrino que la conduce a los esposorios con el dios del cielo (o de la luna, según Leopold von Schröeder: no se olvide que la luna es masculina en algunos idiomas indoeuropeos, como el alemán: *der Mond*). Pehrkons es un diestro jinete que va armado de martillo o hacha y que monta sobre un veloz caballo blanco, a lomos del cual persigue y aplasta a los *Johdi*, "los negros", los demonios o genios del mal. En esta escena mítica se basa, en opinión de Von Schröder, la costumbre, muy extendida entre las poblaciones centroeuropeas, de la cabalgada nupcial, eco folklórico en el que pervive el motivo universal del rescate de la doncella prisionera del dragón: el padrino conduce a los novios y la comitiva nupcial montado sobre una jaca blanca ricamente enjaezada. 42 El Perkunas o Pehrkons

41. C. Clemen, *Religionsgeschichte Europas*, Heidelberg, 1926, Vol,I, p. 309.

42. L. von Shröder, *Arishce Religion,* cit, Vol. I, pp. 526-533.

báltico se corresponde con el Parjana indo-ario, con el que tanta afinidad guarda incluso a nivel lingüístico.

Típico ejemplo del combate entre el héroe celeste y el dragón es asimismo el enfrentamiento que, en la mitología eslava, opone a Bielbog, el dios blanco que encarna el bien, y Chiernebog, el demonio de la oscuridad y del mal.

Bielbog (cuyo nombre deriva de *biel,* “blanco”) es el espíritu de la luz, de la claridad, del día, del orden, de la belleza y la armonía, y reina en lo alto del Cielo, mientras que Chiernebog (cuyo nombre deriva de *chion,* “negro”) es el monstruo de la perversidad y de la destrucción, que se arrastra cual dragón arrojando fuego y veneno por su monstruosa boca. Señor de la noche, de lo brumoso y tenebroso, Chiernebog tiene sus dominios abajo, en las regiones inferiores, subterráneas e infernales. En contraposición a Chiernebog, que hace que los humanos se pierdan y extravíen su camino en la oscuridad, Bielvog orienta a los que se pierden en medio del bosque y, por otra parte, como dios de la fertilidad, protege el crecimiento de las cosechas. 43 Algunos autores consideran, no obstante, que estas imágenes son en realidad resultado de influencias posteriores, ajenas al mundo eslavo propiamente dicho y proveniente sobre todo de la religión cristiana.

Es muy probable, no obstante, que Bielbog pueda ser identificado con Perun o Perunu, el antiguo dios eslavo de la guerra, del rayo, del trueno y el relámpago, de la lluvia y las tormentas. Perun era representado como guerrero con barba dorada, portando un hacha o martillo, al igual que el Thor germánico. Como Thor, Perun es también el garante de los tratados y juramentos. Y su árbol es el roble, que además de estar misteriosamente vinculado al rayo en la mente de los antiguos eslavos, era lugar elegido de preferencia para prometer o jurar bajo su sombra. Es también el dios de las cosechas, que crecen gracias a la lluvia que él derrama generoso sobre la tierra con su potente martillo. 44

El nombre de Perunu, según Louis Leger, está formado por el prefijo *per,* que contiene la idea de esfuerzo, golpe o choque violento, y el sufijo de agente *unu*, indicando “alguien que realiza el esfuerzo o da el golpe”. Con el

cual viene a significar “el golpeador”, le *frappeur,* calificativo harto elocuente. Es éste, comenta Leger, “un epíteto que cuadra muy bien al dios del trueno”. [45] ¿No evoca también este

43. P. de la Escosura, *Manual de mitología,* Madrid, 1845, pp. 420-421; G. Alexinsky, “Mythologie slave”, en Mythologie générale, de F. Guirand, cit., p. 254.

44. L. Leger, *La mythologie slave,* Paris, 1901, pp. 53-60.

45. *Ibid*., p.66.

nombre al que choca en violento combate con el dragón y lo golpea de manera fulminante realizando el gran esfuerzo heroico que le dará la victoria, de la cual resulta la lluvia generosa y el reverdecer de los campos?

Tras la adopción del Cristianismo por estas estirpes indoeuropeas del Centro y Este de Europa, Perunu fue equiparado al Profeta Elías, el cual es presentado en la Biblia como señor de los elementos: el fuego y las aguas le obedecen; hace descender la lluvia, el granizo o el fuego celeste (es decir, el rayo). También en su papel como señor de la fecundidad de los campos, va asociado Perunu o Elías: así por ejemplo, al hecho de dejar atada una gavilla de espigas se le llama “anudar las barbas de Elías”, dada la semejanza de las espigas con las barbas doradas de Perunu. Para los antiguos eslavos, el carro de fuego en el que Elías asciende a los cielos no podía dejar de sugerir y evocar el carro tronante de Perunu, que el campesino ruso cree oír cuando hay tormenta; un carro de guerra, poderoso y majestuoso, semejante al carro de Thor. Es un tratado de paz concluido en la Edad Media entre bizantinos y rusos registra un dato significativo: mientras los rusos cristianos jurar por Elías, los rusos paganos lo hacen en nombre de Perunu.[46] Para redondear el cuadro de dichas correspondencias simbólicas, habría que añadir que Elías es a veces identificado con San Jorge, como ocurre en la tradición islámica, donde el nombre de “el Verde”, *al-Khidr*, que se aplica al profeta hebreo, resulta especialmente significativo.

Por desgracia, las noticias que han llegado hasta nosotros de la religión de los antiguos eslavos son demasiado fragmentarias como para permitir reconstruir la gesta combativa de Perunu contra el dragón. Más perceptibles son tales hazañas en la figura del héroe popular eslavo Ilia-Morometz, en el que perviven muchos rasgos del primitivo Perunu, como lo demuestra su nombre de *Ilia*, que significa "Elías". Montado sobre un fogoso corcel y armado de flechas mágicas, Ilia-Morometx combate a toda clase de bandidos y monstruos, perfilándose asó como una especie de Hércules benefactor.

## Dioses griegos vencedores del dragón

La mitología griega es rica en episodios relacionados con el tema que estamos analizando. Sus dioses y héroes han de enfrentarse a menudo con la serpiente, el dragón o el monstruo de los abismos, haciendo así de la *drakomakía* un verdadero *leitmotiv* del mundo conceptual y simbólico de la antigua cultura helénica.

46. Ibid., pp. 67-70.

Entre los dioses figura en primer lugar, y de forma prominente, Apolo, divinidad olímpica y solar por excelencia, dios de la luz, de la belleza y la armonía. Su más destacada acción en este sentido es la lucha con Pitón, la dragona que guardaba el santuario de Delfos, criatura ctónica, que vivía bajo tierra, en una profunda y negra cueva cerca del Parnaso, desde la cual asolaba la región, contaminando las aguas y exterminando toda clase de vida. Mario Meunier describe con las siguientes palabras el terrorífico dominio de la Pitón: "Dragón temible, este azote de la comarca era el terror de los hombres y los ganados. Quien se expusiera a su mirada, podría estar seguro de morir".[47]

Pitón es una criatura deforme, de naturaleza tenebrosa y corrupta. Ozanam, que compara a Pitón con Fafnir, la define como "serpiente nacida de la corrupción de la tierra".[48] Según Meunier, el dragón pitónico surgió de la putrefacción del limo terrestre recalentado con el calor.[49] Este parece ser el origen de su nombre, derivado de *pitho*, "pudrir", lo que podría referirse

biena este pudrimiento originario, bien al que Apolo condena al monstruo inmundo una vez vencido.[50] La serpiente pitón sería más tarde identificada, al entrar en contacto los griegos con la cultura egipcia y sus concepciones religiosas, con Apep, el Tifón o Set egipcio.[51]

La Pitón ya había mostrado su visceral enemistad hacia el dios hiperbóreo con anterioridad a su nacimiento. Trató de impedir por todos los medios que naciera, persiguiendo a Leto (o Latona), su madre, y obligándola a huir sin cesar de un lugar a otro. Leto hubo de refugiarse en la isla de Delos ("la Brillante") para dar a luz a su hijo, del cual recibió dicha isla el nombre. Habiendo fallado sus aviesos intentos por abortar el divino parto, lo buscó para devorarlo cuando era un recién nacido. Pero de nada servían sus maquinaciones contra el dios luminoso. No podrá frenar su avance y habrá de sufrir el poder de sus rayos invencibles.

Decidido a liberar el mundo de la nefasta serpiente, Apolo se presenta ante la entrada de su guarida subterránea. La hace salir de la oscura caverna y, una vez que la tiene al alcance de su arco, la asaetea

47. M. Meunier, *La légende dorée des dieux et des héros*, París, 1924, p. 61 s.

48. Fr. Ozanam, *Études germaniques*, cit., p.219

49. M. Meunier, *op.cit.*, p. 62

50. C. Falcón, E. Fernandez-Galiano y R. Lopez, *Diccionario de mitología clásica,* Madrid, 1990, Vol.I, p.52

51. R. Graves, *Mitos griegos*, trad., Buenos aires, 1967, Vol.I, p. 91

con sus infalibles flechas, dándole muerte. Juan Pérez de Moya, autor español del siglo XVI, en su interesante estudio sobre la mitología griega, explica la gesta apolínea en estos términos: "Nacido Apolo, luego fue ballestero, y a la serpiente Pitón, que a su madre había perseguido, con saetas mató".

El citado autor, que califica a Pitón de “serpiente de disforme grandeza”, no duda en afirmar que las flechas de Paolo son los rayos solares que ponen fin al reino de las sombras.[52]

Después de haber matado a al Pitón, Apolo le quita la piel para cubrir con ella el trípode que en adelante ocupará la pitonisa del oráculo y deja que su cadáver sea consumido por los rayos del sol. Los restos de la Pitón calcinados por el sol serán finalmente sepultados bajo la roca del *Omphalos.* La victoria sobre el gran dragón-serpiente marca todo un hito en la historia mítica de Grecia: con ella se inicia una era radiante de paz y orden, una autentica primavera de la cultura presidida por la luz apolínea.

Apolo vence asimismo al dragón Delfín, que guardaba la fuente cerca de la cual se encontraba el oráculo de Delfos. Tras la victoria sobre Pitón y Delfín, Delfos se convierte en el centro del culto apolíneo, uno de los más sagrados lugares de la antigua Grecia. Cada año se celebraban allí los Juegos pitios, semejantes a los olímpicos, para conmemorar la gran victoria de Apolo sobre la Pitón (de ahí el nombre de “pitios”). De la Pitón tomó también el nombre la sacerdotisa encargada de los oráculos en Delfos, la *pitonisa.*

Es importante tener en cuenta, para la correcta compresión del mencionado combate mítico, que Apolo es la encarnación de la inteligencia, la nobleza, la mesura y el equilibrio. Es el dios de la armonía y la pureza, de la claridad y la razón, del orden y la justicia, de la música y la poesía. Actúa, para decirlo con palabras de Walter Otto, como “el noble pregonero de la prudencia, del autoconocimiento, de la mesura y del orden razonable”, teniendo su influencia y acción como resultado “la alteza espiritual”, “el ennoblecimiento de la naturaleza humana por sentido y honestidad”.[53] Otorgador de la facutlad visionaria (la “luz interior”), es él quien funde la iluminación intelectual y poética. Protector del orden jurídico, del juramento y de los acuerdos establecidos bajo palabra, se opone a todo aquello que suponga anarquía, pasiones desatadas y perversas; es “el

52. J. Pérez de Moya, Philosophia secreta, Libro II, Cap. XIX, Art. I

53. W.F. Otto, *Los dioses de Grecia*, trad., Buenos Aires, 1973, pp. 53-60.

enemigo de lo grosero, de lo impuro y monstruoso, de lo oscuro y nocturno, de lo confuso y caótico, de lo salvaje y licencioso”.[54] El dios arquero exige del hombre “pureza de corazón, energía de carácter, equilibrio entre lo material y lo espiritual, severidad moral asociada a los goces de la vida”. [55]

Frente a él, la Pitón representa la oscuridad, la *hybris* o desmesura, el desorden, la brutalidad, la ciega pasión, la vileza, la violencia y la crueldad, la injusticia y la esclavitud. Todo aquello que es contrario a la visión apolínea y que ésta pretende desterrar.

Por esta su hazaña pitonicida o draconicida, Apolo ha sido comparado a veces con el Arcángel San Miguel, del que más adelante hablaremos. A ello se suma una larga serie de rasgos que ambos tienen en común como la radiante y juvenil belleza, la luminosidad, la pureza, la elevación espiritual, el amor a la justicia y a la rectitud, la majestuosa serenidad y mesura, la amistad hacia el hombre. “El Arcángel protector de las Naciones Fieles presenta analogías con el Apolo de la Victoria, protector de Eneas, de Augusto y de Constantino”, afirma Robert Mercier, quien sostiene que gracias al culto de San Miguel, el Apolinismo, antiguamente demasiado estatal, “pudo enraizar en el alma popular”.[56]

Otra figura divina que destaca como luchador contra el dragón es la de Zeus, el Padre y Monarca de los dioses, señor del cielo sereno y luminoso (el nombre de Zeus Pater es la forma griega del *Dyaus Pitar* de las antiguas estirpes indoeuropeas, personificación del Cielo concebido como Padre). El Rey del Olimpo se enfrenta con Tifón (o Tifeo), uno de los más poderos y temibles gigantes, criaturas emparentadas con los Titanes, con lo que tienen en común su hostilidad y rebeldía frente al orden divino. El encuentro entre Zeus y Tifón, de tremenda violencia, constituye uno de los episodios clave de la *Gigantomaquia,* la cual puede considerarse como un exacto equivalente de

la dracomaquia, dada la equiparación que cabe establecer entre los conceptos de “gigante” y “dragón” en el contexto de la mitología griega.

Tifón es un ser monstruoso, hijo de la Tierra y del Tártaro, el nivel más profundo de los Infiernos, nacido en el fondo de una oscura cueva y criado por Pitón. De descomunal tamaño, sin piernas, con cuerpo de serpiente y múltiples cabezas, en las cuales resaltan siniestramente unos ojos ardientes y una lengua negra, se arrastra pesadamente, produciendo ruidos espantosos y lanzando bramidos

54. K. Kynast, *Apollon und Dyonisos*, München. 1927, pp. 82 ss.

55. A. Guichot y Sierra, *Ciencia de la mitología*, Madrid, 1903, p. 269.

56. R. Mercier, *Le retour d Apollon*, París, 1963, pp. 192-204.

ensordecedores que hielan la sangre al más valiente.

Tras innumerables tropelías, con las que aterroriza a hombres y dioses, el horrible ente decide atacar el Cielo, con el propósito de destronar a Zeus. Nadie osa interponerse en su camino; sólo Zeus le sale al paso, entablándose dura y cruel guerra, con múltiples escaramuzas, en las cuales no siempre sabrá bien parado el Padre de los dioses (en una de ellas Tifón le corta los tendones, dejándoles así incapaz de actuar y defenderse). Pero finalmente Zeus consigue fulminar con su rayo al formidable y temible enemigo. Son tales las heridas que inflige al monstruo el arma del dios tonante y es tal la riada de sangre que mana de ellas, que el monte en que es derrotado recibirá el nombre de *Hemo*, “sangre”. Cuando Tifón, maltrecho y malherido, trata de huir, sumergiéndose en el mar, Zeus lo sepulta bajo la isla de Sicilia, desde cuyos abismos seguirá arrojando su fuego a través del cráter que se abre en la cima del volcán Etna. La victoria sobre Tifón convierte a Zeus en señor indiscutido del cosmos.

Como vencedora del dragón aparece también Atenea, la bella diosa sabia y guerrera, cuyos atributos son la lanza, el escudo, el casco y la cota de malla.

Nacida de la cabeza de Zeus, sale de ella armada y lanzando un grito de guerra, todo lo cual subraya su vocación luchadora. Ese grito de guerra que Atenea profiere en el momento de ser dada a luz es una advertencia contra las tinieblas, contra la desmesura, la injusticia y el salvajismo. Diosa de la inteligencia y la sensatez, de la mente esclarecida y del buen consejo, sus animales emblemáticos son la lechuza- símbolo de sabiduría por sus grandes ojos- y el gallo, ave solar y combativa, que anuncia el amanecer, esto es, el nacimiento victorioso de la luz.

Valiente luchadora y enemiga de todo lo monstruoso, Atenea juega un papel de primer orden en la Gigantomaquia. Es ella quien derrota al último de los enemigos de los dioses, el gigante Encélado, ser deforme semejante a Tifón, con cola de reptil, alas de ave de rapiña y espalda emplumada, cuyos hombros están poblados de cabellos que son venenosas víboras. Atravesado por la lanza de Atenea, Encélado tiene un fin semejante al de Tifón, yendo a parar igualmente al fondo del Etna.

Pero Atenea no se limita a vencer al dragón con sus propias armas y su propio esfuerzo, sino que está detrás de la mayoría de los vencedores de dragones del mito helénico, como más adelante veremos. Enemiga por naturaleza de todo lo monstruoso, aparece en casi todas las leyendas como la fuerza inspiradora y alentadora del héroe en su combate con el monstruo. Es ella quien anima al héroe a emprender la gran empresa o aventura, quien le incita a lanzarse al combate, quien le aconseja en las situaciones difíciles, quien le ensena lo que ha de hacer y lo que debe evitar, quien le protege y auxilia en caso de apuro.

**Los héroes dracómacos de la antigua Grecia**

Entre los héroes humanos que en la mitología griega combaten contra dragones cabría citar, como ejemplos más significativos, los de Cadmo, Perseo, Belorofonte, Jasón y Heracles.

El primero que se ofrece a nuestra consideración es Cadmo, el cual, para conseguir el agua de la “Fuente Castalia”, fuente inagotable consagrada al

dios Ares, tiene que matar al dragón que la protege. Después de que sus compañeros hubieran sido todos despedazados uno a uno por el terrible monstruo, al ir a buscar agua a la citada fuente, Cadmo logra vencerlo cubriéndose, por consejo de Atenea, con una piel de león. Así camuflado, puede aproximarse al peligroso dragón y aplastarle la cabeza con una piedra. Asesorado por Atenea, Cadmo arranca los dientes del monstruo y la siembra en la tierra. De dichos dientes surgen numerosos hombres armados que se lanzan sobre él con violencia. Cadmo los derrota, aconsejado una vez más por Atenea, arrojando una piedra en medio de ellos, lo que hace que luchen entre sí y se den muerte unos a otros. Vemos aparecer aquí el tema del valor salvífico de la piedra, símbolo del centro, motivo que reaparece en las leyendas de Heracles y de Jasón. Con esta segunda victoria sobre esa pluralidad de enemigos, que vienen a ser como los últimos coletazos de la agresividad del dragón, la múltiple semilla de su ira, Cadmo da cima a su empresa. Tras semejante hazaña, se convierte en rey y recibe como esposa a la princesa Harmonía.

No es esta la única vez que Cadmo se enfrenta al dragón. Fue él precisamente quien arrebató al dragón Tifeo los tendones de Zeus. Siendo aún niño, y trabajando a la sazón como pastor, recorría con su ganado las tierras de Cilicia, cuando divisó la cueva de Tifeo, donde éste guardaba el divino trofeo. Acercándose a la boca de la caverna con gran valentía, consiguió seducir al dragón mediante los acordes de su flauta pastoril. Al escuchar la embriagadora música, el gigantesco reptil queda sumido en un profundo sueno, momento que aprovecha el jovencísimo Cadmo para arrebatarle los celestes tendones, que entregó a su legítimo dueño.

Lugar prominente entre los matadores del dragón ocupa Perseo, “el hijo del radiante amanecer”, héroe de regio linaje y natural de Argos que, al igual que el Moisés hebreo, siendo niño fue entregado a las aguas dentro de una caja para salvarle la vida. Perseo, liberará a la joven princesa Andrómeda de las garras del dragón libio que estaba a punto de devorarla.

Para librar a su reino de la maldición de un terrible dragón marino que devastaba el país, Cefeo, rey de Libia, se vio obligado a entregar a su hija, la hermosa Andrómeda. Ésta es atada a uno arrecifes de la costa, desnuda y engalanada de joyas, para que el horrible monstruo la devore cuando al atardecer salga del fondo de las aguas. Al pasar por Etiopía, de regreso de la expedición contra la Medusa Gorgona, Perseo, que vuela gracias a las sandalias mágicas que le diera Hermes (en otras versiones del mito, Perseo viaja a lomos de Pegaso, el caballo alado), divisa el cuerpo desnudo de la joven princesa, cuya blancura contrasta con la negrura de las rocas, y queda prendado al instante de su hermosura. Perseo se dirige a los padres de Andrómeda, que contemplaban la escena desde un promontorio próximo y les pide la mano de su hija. Cefeo accede a su petición, si consigue liberarla de las garras del monstruo y librarlos a todos de tan tremenda pesadilla.

En ese preciso momento emerge el gran dragón marino, con enorme estrépito y levantando espantoso oleaje, rugiendo y clavando sus ardientes ojos en la inocente víctima. Sin dudarlo un momento, Perseo, guiado también por Atenea y protegido por el casco de Hades, que lo hacía invisible, se lanza contra la fiera de los abismos a la que da muerte con sus armas mágicas, una hoz dorada extremadamente afilada y unas flechas que no yerran el blanco. Tras el combate, el mar se tiñe de rojo con la sangre del monstruo. Perseo desata a la bella Andrómeda y la devuelve a su padre sana y salva. Cefeo se la entrega como esposa, al tiempo que le cede una parte de su reino en premio a su heroica proeza.

De todos los héroes mitológicos del mundo antiguo, acaso sea Perseo, junto con Sigfrido y Hércules, el que con mayor fuerza ha atraído siempre la mente del hombre europeo. La escena del héroe volador liberando a Andrómeda ha inspirado infinidad de obras artísticas y literarias a lo largo de los siglos, lo que se explica por su hondo y rico simbolismo.

Otro gran vencedor del dragón es Belerofonte, cuya gesta guarda un gran paralelismo con la de Perseo. Según Graves, el nombre de dicho héroe podría significar “portador de flechas”, pues es con tales armas con las que

vence a los monstruos con los que tiene que enfrentarse.[57] Como atributo más propiamente suyo Belerofonte tiene, sin embargo, la lanza con la cual dará muerte a la Quimera, en la constituye la más significativa de sus hazañas, y que le hace aparecer como un San Jorge aéreo.

La Quimera era un monstruo hembra, mezcla de león y dragón, con una cabeza de cabra que emergía del centro de su lomo y por cuya boca lanzaba llamas. Hija de Tifón y de la víbora Equidna, la dragona quimérica sembraba el terror en el reino de Licia, donde perpetraba toda clase de estragos. El rey licio Iobates pide a Belerofonte que dé muerte al horrendo monstruo y ponga fin a sus atrocidades. Para llevar a cabo su empresa, Belerofonte utiliza como montura al caballo Pegaso, el de

57. R. Graves, *op.cit.,* Vol. II, p. 439

las grandes alas, al cual encuentra en la fuente de Pirene, cerca de Corinto. Asesorado por Atenea, lo captura y lo doma, poniéndole una brida de oro que recibe de manos de la diosa sabia y guerrera. Una vez familiarizado con el noble animal, Belerefonte emprende su celesta cabalgada, yendo en busca de la Quimera. No tarda en encontrarla. Con un rugido horrísono, la astrosa fiera le sale al encuentro y se lanza contra él vomitando fuego. Pero valiéndose de la agilidad de movimientos que le proporciona su volante cabalgadura, el heroico jinete esquiva el ataque. Acto seguido, volando sobre el monstruo, le dispara varias de sus flechas. Por último, asiendo la lanza, en cuya punta previamente había colocado un trozo de plomo, se le clava en las fauces. La Quimera encuentra la muerte al derretirse el plomo por efecto del calor abrasador que porta dentro de sí. Como premio a su triunfo, Belerofonte se casa con la princesa Filonoe, hija de Iobates, y es proclamado heredero del reino de Licia.

Geoffrey Parrinder ve en Belerofonte “un prototipo de San Jorge luchando contra el dragón”, aduciendo como prueba de ello un mosaico romano conservado en Inglaterra, el Lulligstone, condado de Kent, en el que se

reproduce al héroe helénico montado sobre su aérea cabalgadura y clavando su lanza sobre el monstruo quimérico, en posición casi idéntica a la de San Jorge. [58] En el héroe que, como Belorofonte y Perseo, sobrevuela la región terrestre o marina en que se agita el dragón, y podemos ver simbolizada a la persona que, gracias a la penetración intelectual y la visión poética, se eleva por encima de la mediocridad y mezquindad de la vida puramente horizontal para gozar de una vida uránica, auténticamente inspirada.

A varios dragones habrán de hacer frente también Jasón y los Argonautas, durante su viaje en búsqueda del "Vellocino de oro". Una de las empresas cargadas de mayor contenido simbólico que nos haya legado la mitología griega.

El "Vellocino de oro" era una piel de carnero, toda ella dorada, colgante de las ramas de un centenario roble que crecía en un frondoso bosque consagrado al dios Ares y enclavado en la lejana región de la Cólquida, hacia Oriente, más allá del Ponto Euxino, en las inmediaciones del Cáucaso. A dicho vellocino dorado se le atribuían milagrosas virtudes: quien lo poseyera se aseguraba la felicidad, la salud y la prosperidad. Nos hallamos ante un objeto de claro simbolismo solar, no sólo por tratarse de la piel de un carnero (animal solar), cuya lana además es de oro (el metal del sol), sino también porque el árbol del cual pende el dorado trofeo como si fuera su fruto tiene todas las características de "árbol del sol": en su frondoso ramaje descansaba por las noches el sol, según el mito helénico.[59]

58. G. Parrinder, *Dictionary of Non-Christian religions*, Amersham, 1971, p.43

59. K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen,* München, 1968, Vol. II, p.199 s.

El preciado tesoro se hallaba, sin embargo, custodiado por un enorme dragón, que despedazaba y engullía a cualquiera que osara acercarse a verlo o pretendiera apoderarse de él.

Pues bien, este es el trofeo que Jasón tiene que conquistar. Hijo y heredero del rey de Iolcos, Jasón se ve abocado a tan difícil empresa para recuperar el trono que perdiera a manos de un usurpador siendo aún más niños. Para ello

se embarca en el navío Argo, junto a otros compañeros, los Argonautas (los navegantes del Argo), ayudados por Atenea, que les ensena como construir el barco.

Tras muchas peripecias, los Argonautas llegan a la Cólquida, cuyo rey, Eetes, reacio a entregar el Vellocino, somete a Jasón a una serie de pruebas casi imposibles, como la de poner el yugo adamantino a los toros de Hefesto, monstruos con pezuñas de bronce que despedían fuego por los ollares (lo que guarda una gran similitud con algunas de las características más significativas del dragón en numerosas leyendas), y arar con ellos un campo para sembrar después los dientes del dragón de Ares (el mismo motivo que aparece en la leyenda de Cadmo). Afortunadamente, para cumplir su misión, Jasón, el héroe de estirpe solar, contará con la ayuda de una heroína igualmente solar, “una segunda nieta del sol”, como dice Karl Kerényi.[60] Enamorada del héroe, Medea, la hija de Eetes, hijo a su vez de Helios, revela a Jasón el secreto para salir airoso de la prueba. Superadas estos arduos restos, Jasón se dirige al lugar donde se conserva el Vollocino, duerme al dragón con una pócima que le facilita Medea y le arrebata el áureo talismán. La empresa culmina, de forma harto expresiva, con la unión de Jasón y Medea, que escapan a los traidores propósitos de Eetes.

La leyenda de Jasón fascinó de tal modo a los occidentales en los siglos posteriores, que en torno a ella se constituyó toda una orden caballeresca de extraordinaria importancia: la Orden del Toisón de oro (*toisón* es la palabra francesa para “vellón” o “vellocino”), cuyo emblema acabaría figurando, con el tiempo, entre las insignias de la Monarquía española.

Como luchador contra el dragón puede y syele ser considerado también Teseo, el vencedor del Minotauro, el monstruo del Laberinto de Creta, aunque dicho monstruo no responda exactamente a la descripción del dragón ni reúna sus más básicas características. No son pocos los autores que creen ver en el Minotauro una variante del dragón, cosa que encuentran corroborada por el resto de los elementos de la leyenda, que coinciden con el esquema general de la dracomaquia: liberación de la doncella prisionera,

enfrentamiento con las fuerzas de la oscuridad, emplazamiento subterráneo del laberinto, superación de una serie de pruebas antes de poder llegar hasta ella y rescatarla, los sacrificios humanos que el monstruo exige, etcétera.

60. *Ibid*., p.200.

Haye Hamkens ha puesto de relieve el nexo que une, en la mentalidad mítica, el laberinto y la lucha con el dragón. Salir del laberinto que forma parte del oscuro castillo o cobijo draconil es una de las pruebas que ha de superar el héroe solar para liberar a la doncella que el dragón mantiene prisionera. Hamkens recuerda que la palabra alemana para designar al laberinto, *Trojaburg* ("castillo de Troya"), deriva del viejo alemán *drajan* (celta *troian*, sueco *dreja*), cuya similitud con la palabra *Drachen* no deja de ser llamativa, recordando al mismo tiempo varias leyendas en las que tanto Herakles como San Jorge, para liberar a la doncella, vencen a un dragón ante las puertas de Troya, es decir, ante las puertas del laberinto.[60] Con sus siete murallas circulares, el laberinto es, en opinión de William Lethaby, "la casa- prisión del inframundo" en la que se halla encerrada la luz del sol. La hazaña de Teseo al penetrar en el laberinto, como la de Horus egipcio o la del Melkart fenicio, equivale a un "descenso en el país nocturno para luchar con la serpiente, dragón o minotauro de la muerte y la oscuridad". Lucha que se verá coronada por una victoria de la luz cuando el héroe salga por la puerta del Oriente.[62]

El laberinto es como una cueva sofisticada y compleja, tanto más oscura cuanto más profunda, retorcida y enrevesada, en cuyo interior el dragón se mueve a sus anchas; no así quien en él penetra sin la debida cualificación. Las sombras y sinuosidades de los laberínticos pasadizos, su enmarañado recorrido y sus engañosas encrucijadas aumentan la fuerza del dragón, siendo difícil derrotarle dentro de tal estructura hecha a su imagen y semejanza.

Según Hermann Wirth, el mítico Todos de Minos sería, en realidad, una gran serpiente cornuda, tan negra como el trazado del Laberinto, en el que no penetraba la luz. Idea que viene corroborada por la extraordinaria semejanza

que la figura en espiral trazada por la serpiente al enroscarse guarda con la figura geométrica, asimismo el bucle o espiral, utilizada para representar el laberinto. Nada más lógico, argumenta Wirth, que suponer una coincidencia entre ambas cosas: la silueta de la indómita fiera y el recinto que la contiene y dentro del cual vive. Sería aquella la que inspiraría la forma de este último. Para Wirth, la palabra “laberinto”- derivada de *labryx*, el hacha de doble filo con que Perseo dará muerte al Minotauro- viene a ser sinónima de Wurmlage, “sitio o recinto del dragón”. [63] El hilo de Ariadna, que permite a Teseo salir victorioso del Laberinto, es la antítesis o contrarréplica luminosa de esa fosca serpiente-toro: la luz de la verdad que toma la forma del laberinto de la vida para guiar los pasos del héroe a través de su difícil camino.

61. H. Hamkens, “Trojaburgen”, en *Germanien,* Heft 12, Dez, 1934, pp.359-365

62. W. Lethaby, *Architectur, Mysticism and Myth*, Bath, 1994, pp. 133-137.

63. H. Wirth, *Die heilige Urschrift der Menschheit*, Leipzig, 1931, pp. 242 ss.

**Las hazañas de Hércules y la Hidra de Lerna**

Por los ejemplos más conocidos de la mitología griega quizá sean aquellos que tienen por protagonista a Heracles, el héroe helénico por antonomasia, el más grande de los semidioses de la mitología clásica. También llamado Alcides, *Alkmene* (“el de fuerzas heroicas”) y *Amfitryon* (“el muy probado”), en él alcanza su cima el heroísmo. Como indica Ludwig Preller, Heracles es “el héroe de los héroes”, hijo de Zeus, protegido de Atenea y amigo íntimo de Apolo, “que recorrió el mundo exterminando toda clase de monstruos, organizando y ennobleciendo naciones”. [64]

Entre los trabajos y aventuras de Heracles- o Hércules, como le llamaron los romanos-, hay tres que presentan la estructura típica de la dracomaquia y muchos de sus detalles más característicos: la conquista de las manzanas doradas del Jardín de las Hespérides, el rescate de Hesíone de las garras del monstruo marino y la lucha contra la Hidra de Lerna.

Para apoderarse de las manzanas de oro de las Hespérides, fruto de la inmortalidad, Heracles tendrá que enfrentarse con el dragón Ladón, gigantesca serpiente que, enroscada al pie del maravilloso árbol de dorado fruto, lo guarda para que nadie pueda acercarse a él. El árbol en cuestión, versión griega del "Árbol de la Vida", crece en el centro del Jardín de las Hespérides, situado en una remota isla del extremo Occidente, en medio del Océano, más allá de las tierras conocidas, donde se pone el sol. Para llegar hasta el idílico vergel, Hércules emprende una larga y arriesgada travesía, llena de aventuras y peripecias, que ponen a prueba su valor y su astucia. Finalmente, llega a la lejana isla y, tras duro combate con Ladón, se apodera de las manzanas de oro. El gran poeta catalán Jacint Verdaguer ha cantado esta gesta hercúlea en bellas estrofas:

*Lo cimeral de l'arbre per abastar, s'hi atansa,*

*Quan llest desaragla's lleig drac d'ulls flamejants,*

*I, en roda la gran cua brandant com una llanca,*

*Tantost amb gorja i urpes li copsa ambdues mans.*

(Para coger la rama del árbol se abalanza, / cuando el dragón deforme le salta en derredor, / y agitando la cola como una roja lanza, / por poco las dos manos cercénale traidor). Pero el "fornido

64. L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin, 1883, Vol. II, p.279

atleta de blonda cabellera" sortea ágilmente el golpe y contraataca con rapidez. Le aplasta la cabeza al dragón, haciendo que su cuerpo ruede inmóvil y sin aliento: *sagnós verí espurneja les flors, i sa feresta/ mirada va apagant-se com llum d'un sex gresol* ("sanguinolento veneno salpica a las flores, y su fiera/ mirada va apagándose como la luz de un seco rescoldo"). 65 Coronada con éxito su empresa, Heracles ofrece su trofeo, las manzanas de oro, a Atenea, quien las vuelve a restituir al Jardín al que pertenecen.

En la segunda de las hazañas mencionadas, Hércules libera a Hesíone, ante los muros de Troya, del monstruo marino que iba a devorarla, en una acción que guarda gran paralelismo con el mito antes citado de Perseo y Andrómeda. Por haberse negado Laomedonte, rey de Troya, a pagar a Poseidón el tributo debido por la construcción de las murallas de la ciudad, el dios del mar envía un dragón o enorme tiburón acorazado para que devaste los mares y costas del reino. Para expiar su culpa, Laomedonte se ve obligado a entregar a su hija, Hesíone, al monstruo marino. Atada a las rocas de la playa, la joven princesa espera llorando la hora fatídica en que la fiera abisal venga a por ella, cuando aparece Hércules dispuesto a impedir la cruel inmolación. Nada más emerger el dragón acuático, el heroico atleta se lanza sobre él y le da muerte con su espada de oro, regalo de Atenea. Con ello, salva a la inocente víctima y libera al mismo tiempo a los troyanos de tan pavoroso flagelo.

La tercera proeza, la victoria sobre la Hidra de Lerna, figura como el segundo de los doce trabajos del héroe griego. Hija de Tifón y Equidna, encarnación ambos de las potencias infernales, la Hidra era un monstruo con cuerpo informe y múltiples cabezas de serpiente (siete, nueve, cincuenta o cien, según las diversas versiones), que se cobijan en el fondo de una cueva situada en una pestilente ciénaga junto al río Amimona y que hacía estragos entre los habitantes y el ganado del país. Nadie osaba enfrentarse a la terrible alimaña o acercarse a las inmediaciones de su caverna, pues el aliento mortífero que salía de su boca aniquilaba toda forma de vida en torno suyo y el simple olor de su rastro ocasionaba la muerte. No menos mortífero era el veneno de su sangre, que mataba por simple contacto y convertía en arma mortal cualquier objeto que hubiera sido empapado en ella o con ella hubiera entrado en contacto. A todo lo cual se sumaba el poder de sus cabezas para regenerarse, pues por cada una de ellas que fuera cercenada surgían dos nuevas, así como la naturaleza inmortal de su cabeza central.

Hércules consigue vencer a la Hidra obligándola a salir de su lóbrega cueva mediante el lanzamiento de flechas de fuego y apartándola del ambiente putrefacto de la ciénaga, donde su poder aumentaba

65. J, Verdaguer*, L Atlantida,* Cant Segon, "L'Hort de les Herperides". En los primeros cuatro versos citados sigo la magnífica traducción de Juan Ots y Lleó,

de manera prodigiosa hasta el punto de hacerla casi invencible. Evolucionando con destreza logra escapar a sus inmensos anillos, que el monstruo desenrosca con rapidez increíble: "un solo apretón de ese flexible cuerpo podía asfixiar a un buey; era de vital importancia evitar el menor abrazo y actuar con precisión".[66] Llevándola al lugar donde a él le conviene, Hércules va arrancando y aplastando las cabezas del monstruo con su poderosa maza, que tantas similitudes guarda con el martillo *Miöllnir* del Thor germánico. Y, para evitar que las cabezas heridas o trituradas puedan surgir otras nuevas, las cauteriza con fuego. Finalmente, procede a cortar la cabeza central, la cual sepulta, todavía silbante, bajo tierra, colocando sobre el lugar una enorme roca.

Con respecto a este último motivo del combate con la Hidra, señalemos que la roca, significa en la simbología tradicional la estabilidad y la permanencia, la firmeza y la inconmovilidad, y, por ello mismo, la verdad y el centro, el eje o fundamento espiritual. Convendrá recordar a este respecto la parábola evangélica de la casa edificada sobre roca, la imagen de Pedro como piedra o roca que garantiza la firmeza de la Iglesia y el pasaje de San Pablo en el que califica a Cristo de "roca del desierto"; o aquellas referencias simbólicas frecuentes en el Antiguo Testamento en las que se afirma que Dios es sólido como la roca y que otorgan a Dios el título de "la Roca", "la roca de Israel", "la roca eterna y nica", la roca que sirve de refugio, pues es fiel y siempre justo.[67]

Al colocar la roca sobre la cabeza central de la Hidra, Hércules proclama, con un gesto que no puede ser más elocuente, la indestructibilidad y firmeza interior que alcanza quien se vincula al Centro supremo, sometiendo así a las potencias hostiles a la armonía cósmica, a las cuales coloca bajo el peso contundente de la verdad. La colocación de la roca sobre la cabeza del dragón viene a significar lo mismo que la edificación de la propia vida sobre la roca de que habla el Evangelio. Es la misma idea de un centrar la existencia tomando como fundamento la Verdad divina, el Centro que da la

vida al todo cósmico, no es mera coincidencia que también Apolo entierre el cadáver de Pitón bajo la piedra sagrada del *omphalos* de Delfos, considerada precisamente por el apolinismo helénico como el Centro del universo.

El simbolismo de la roca coincide, en este sentido, con el de la montaña, símbolo también del Centro, del Polo o Eje que une Cielo y Tierra. De ahí, en desenlace que la lucha con el dragón tiene en el mito zoroástrico, al encadenar el héroe Thraetaona al monstruo Azi Dahaka a la montaña Demavend.

66. L.R. Lefevre, *Héracles*, Abbaville, 1930, p.89

67. Cf. X. León-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, trad., Barcelona, 1982, pp. 802 s.

Expresión simbólica diversa, pero coincidente en cuanto al significado esencial, de esa vinculación del Centro o Eje que es la Verdad divina, sustentadora del orden cómica y de la totalidad de la existencia.

A las tres hazañas dracómacas comentadas se podía añadir una cuarta: el combate contra Cerbero, el combate contra Cerbero, el monstruo guardián de las puertas del Infierno, considerado por numerosos autores como un dragón, aunque usualmente se le conceptúa como un perro de descomunal tamaño, “el Can Cerbero”. Así, por ejemplo, Charles Waldemar, quien, en su análisis del mito heraclídeo, le llama “el dragón Cebero (*der Drache Kerberos*) y sostiene que sostiene que se trata de “una equivalencia o correspondencia potenciada de la Hidra”, representando ambos el egoísmo.[68] Todos sus rasgos hacen pensar en una criatura dracónica o adragonada: sus tres cabezas, su aspecto horripilante y el terror que inspira su visión, su cola de serpiente, las negras culebras que brotan de su lomo, su mordedura venenosa. A ello se añade que Cerbero es hijo de Tifón y Equidna, hermano a este monstruo infernal, al que finalmente encadena. Gesta de la que sale victoriosa después de haber sido iniciado en los misterios de Eléusis.

Y quizá fuera posible incluir también en esta categoría de lucha con el dragón el combate que Hércules libra contra Caco, el gigante dragón que aparece caracterizado como un ser monstruoso oscuro y salvaje, de naturaleza ctónica o subterránea, incluso volcánica, ya que va asociado a la fuerza destructora del fuego. Así lo considera Preller, quien ve en él un "dios infernal del fuego" (*ein interweltlinchen Feuergott*), un genio maléfico del inframundo o los bajos fondos, encarnación de las "fuerzas volcánicas" (*vulkanische Kräfte*), como hijo que es de Vulcano.[69] Con sus tres cabezas y echado fuego por cada una de sus tres bocas, Caco presenta una fisonomía francamente dracónica. Criatura voraz, inclinada a la rapiña, que vive en una negra cueva situada a orillas del río Tíber, tiene asolada, al igual que el dragón, la entera región en la que se halla enclavada su guarida. Al venerlo, el heroico Alcides pone fin a semejante estado de cosas.

En el resto de sus ccélebres "doce trabajos" hay otros muchos que presentan una innegable analogía con la imagen mítica de la lucha con el dragón, por consistir básicamente en un combate con algún animal o ser monstruoso: el Jabalí de Arimanto, el León de Nemea, el Toro de Creta, el gigante Anteo, etcétera. El simbolismo de todas estas hazañas del héroe griego es muy similar al del combate con la Hidra, siendo aplicables a la mayoría de ellas las reflexiones que haremos a lo largo de estas páginas en relación con la figura simbólica del dragón.

68. Ch. Waldemar, *Der Schlüssel zur Urkraft,* München, 1961, pp. 45 s.

69. L. Preller, *op.cit.,* p. 287.

El cuadro quedaría incompleto si no explicáramos, aunque sea brevemente, el significado de esta importante figura mítica, que ocupa un puesto verdaderamente central en la cosmovisión de griegos y romanos y que fue determinante en la configuración de su ideal de vida.

Hércules simboliza la fuerza espiritual, la vocación luchadora al servicio de la Divinidad. Es el hombre que actúa en consonancia con la Voluntad divina, en una postura que supone la radical y definitiva superación de la tentación

titánica. Frente a la tendencia rebelde, de tipo titánico o prometeico, que elige la insubordinación y la no aceptación de la Ley divina, Hércules, como indica Julius Evola, es “el hombre, el héroe, que ha hecho la *otra* elección, la de ser un aliado de las fuerzas olímpicas”.[70] El noble y valiente Alcides se somete en todo instante al orden divino; no se rebela, sino que se atiene siempre a la Norma celeste, a las órdenes, consejos y orientaciones que recibe de los dioses. De los dioses recibe sus armas; son ellos los que le enseñan su manejo (así, por ejemplo, Apolo con el uso del arco y las flechas). Y a los dioses ofrece también el resultado de sus trabajos, siendo la primera acción, al acabar cada uno de ellos, el erigir un altar sobre el que realiza el correspondiente sacrificio.

A diferencia de Thor, el hercúleo dios germánico, con el que tiene tantos puntos de coincidencia, Hércules no es un ser divino, sino un simple mortal, un ser humano. Es hijo de Zeus, el Padre de los dioses, y de una mortal, la tebana Alcmena, lo que expresa un profundo simbolismo: la doble naturaleza del ser humano, por un lado divina o celeste, y por otro, meramente humana o terrena. Dicho con otras palabras: la presencia de una chispa o herencia divina dentro del alma. Stoll lo ha sabido formular en certeras líneas. “Herakles es un ser terreno que, con todo su vigor, se halla expuesto como los demás a todos los apetitos y debilidades de la sensualidad, a todas las pasiones y extravíos del alma humana; pero bajo esta naturaleza inclinada a lo terrenal yace un manantial divino de honda cordialidad y noble magnanimidad que le capacita para las acciones heroicas más grandes y hermosas. Y este aspecto noble de su ser aflora de forma tanto más gloriosa, cuanto mayor es la oposición que se encuentra en su propia naturaleza. Al igual que vence a gigantes y monstruos, se vence a sí mismo: la faceta divina de su ser alcanza una plena victoria, lo que acaba convirtiéndole en un dios que va a residir entre los dioses”. [71]

La humanidad grecolatina vio en Hércules- y así siguió haciéndolo siempre la intelectualidad occidental a lo largo de los siglos- el prototipo de la virtud. La virtud entendida en su acepción

70. J. Evola, *L'arco e la clava*, Roma, 1995, p.95

71. H.W. Stoll, *Die Götten und Heroen des classischen Alterhumns*, Leipzig, 1861, Vol.II, pp. 48 s.

original, como fuerza o potencia interior: fuerza de ánimo, fuerza moral y cósmica, energía viril, potencia creadora y realizadora. Pérez de Moya lo expresaba con tino, recogiendo la opinión de numerosas autores clásicos: "La fortaleza de Hércules fue del ánimo y no del cuerpo, con la cual venció todos aquellos apetitos desordenados, los cuales siendo rebeldes a la razón, como ferocísimos monstruos turban al hombre de continuo, y le molestan y fatigan".72 Y para llegar a ser este superhombre virtuoso, pleno de la *virtus* o *areté,* Heracles cuenta sobre todo con la protección de Atenea, o Minerva, que ser como su hada madrina o ángel guardián: su protectora, auxiliadora y consejera.

Gran atleta de la rectitud moral, Hércules encarna las virtudes que hacen grande al hombre. Personifica la valentía, la perseverancia, la paciencia, la resistencia, el sentido del deber, la lealtad (lealtad al orden divino, a su vocación y misión), la entereza, la generosidad, la grandeza del alma, la nobleza, el espíritu animoso y emprendedor. Sabe sobreponerse a todos los contratiempos. No se desanima ni desmoraliza nunca. Vuelve una y otra vez a su tarea, por ardua que ésta sea. Sus célebres "doce trabajos" son buena prueba de ello: con ellos puso a prueba la Divinidad sus dotes, al tiempo que hizo entrar en tensión sus mejores energías.

Pero además, aunque pueda parecer sorprendente, siendo algo que generalmente se olvida, pues lo solemos asociar a la fuerza física, por no decir a la fuerza bruta, Hércules representa la inteligencia. Es el hombre que discierne con sagacidad lo que le conviene, que sabe elegir bien, que ve con claridad en qué consiste su verdadero bien, qué es lo que tiene que hacer y cómo tiene que hacerlo. Y una vez que ha visto lo que tiene que buscar, no duda en empeñarse en la tarea con todas sus fuerzas, sin arredrarse ante los posibles sinsabores, dificultades y renuncias. Al verse ante el dilema de

escoger entre los dos caminos que se ofrecen al hombre, el de la molicie y el vicio degradante, o el del esfuerzo virtuoso, no vacila ni un instante y se encamina por este último, por más que a simple vista parezca desagradable, duro e ingrato.

Confirma esta cualidad inteligente de Hércules el que le estuvieran consagrados en la Antigüedad varios oráculos. No hay que olvidar que la actividad oracular implica una aguda capacidad de visión, una luz interior capaz de proyectarse más allá de los límites del tiempo y del espacio.

La suya es una fuerza templada por la inteligencia y la bondad. En su persona vemos unidas, en perfecto y vigoroso equilibrio, la compasión, la voluntad y la visión penetrante. Es la síntesis perfecta,

72. J. Pérez de Moya, *Philosophia secreta,* Libro IV, Cap.I

el ideal clásico de perfección humana: el buen entendimiento, los buenos sentimientos y los buenos músculos; la buena intención unida al buen ánimo para afrontar la realidad (para soportar y para emprender). En Hércules tenemos la mejor ejemplificación del adagio latino *mens sana in corpore sano.*

Al igual que Thor en el mundo germánico, Hércules fue en Roma el genio protector de la verdad y la lealtad, ante el cual se prestaba juramento y se realizan los contratos especialmente solemnes. Como ocurre también con Thor, son atributos suyos la fecundidad y la fertilidad, como lo prueba el que sea a veces representado con el cuerno de la abundancia y que sea venerado junto a la diosa Ceres. Heracles, apunta Preller, es considerado “un genio benéfico de la campiña romana y el artífice de toda bendición, prosperidad y riqueza inesperadas”. Además de estar vinculado al combate y asociado al dios Marte, lo que se refleja en los títulos de *Victor* e *Invictus,* es el amparo de los pastores, el protector de la seguridad pública y el guardián de los caminos (se le hacían ofrendas antes de emprender un viaje), recibiendo los calificativos de “defensor”, “sanador” y “salvador” (*alexíkakos, defensor, salutaris*).[73]

Es evidente, por otra parte, el carácter solar de Hércules. Lo cual se trasluce en sus atributos: la piel de león, su prenda predilecta; la coraza de oro que le entregara Atenea; su escudo de marfil, ámbar y oro (en el que aparecen grabados cisnes blancos); sus armas, todas ellas de clara significación solar (la maza o clava, las flechas, la espada, la lanza o jabalina). Ocioso es mencionar el paralelismo entre los doce trabajos de Hércules y los doce signos del zodíaco (los signos que suelen como satélites o feudatarios del Sol), punto éste que ha sido amplia y repetidamente comentado por toda clase de autores.

Al final de su vida, como premio a su nobleza y abnegación, alcanza la inmortalidad. Por su entrega a la misión que la Divinidad le señaló en la vida, por su heroica y tenaz defensa del orden divino, logra la divinización o apoteosis. Tras inmolarse en una pira de fuego, Heracles asciende al Cielo en un carro celeste tirado por cuatro caballos, penetra en el Olimpo de la mano de Atenea y se une en matrimonio con Hebe, la bella diosa de la juventud.

73. Preller, *Römische Mythologie,* Vol. II, pp. 282-296.

# 3
# EL DRAGÓN EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

## Cristo como matador del dragón

La figura del dragón ocupa un lugar relevante en la simbología cristiana, donde aparece desde los primeros tiempos representando al mal y el pecado, a las fuerzas que se oponen a Cristo y su mensaje. Acaso sea la tradición cristiana aquella en la que el dragón aparece con mayor profusión y donde

su presencia se hace sentir con mayor fuerza, desempeñando un importante papel en la hagiografía y figurando asimismo en incontables leyendas sagradas.

En la amplia imaginería, tanto literaria como artística, que sobre este tema existe a lo largo y ancho de la Cristiandad, sobre todo en la Edad Media, confluyen las concepciones propias, por un lado, de la cosmogonía bíblica, y, por otro, las derivadas de las antiguas culturas helénicas, célticas y germánicas, de las cuales se nutre la visión del mundo imperante en la cultura medieval. Brian Branston ha presentado diversas muestras de arte medieval anglosajón- estelas y paneles en iglesias, relieves de las cruces de piedra, etcétera- donde aparece reproducida la escena de la lucha de Thunor con el *Midgard's Worm* o *World Sepent*.[1] En el romántico español. Es digno de mención el curioso relieve de la portada de Santa María la Real de Sangüesa, en Navarra, en el que se halla representado Sigfrido combatiendo con Fafnir.

Identificado con el *Leviatán* y el *Behemoth* bíblicos, concebido unas veces como monstruo del desierto y otras como bestia de las aguas, el dragón es tenido, al igual que la serpiente, por animal emblemático de Satanás. De ahí que sean muchos los santos que suelen ser representados combatiendo o sometiendo al dragón.

El mismo Cristo es representado a veces como héroe o guerrero solar que pisa la cabeza de la bestia infernal o la atraviesa con una lanza. En los *Evangelios apócrifos*, se nos relata incluso cómo el Niño Jesús, durante la huida a Egipto, amansa a un dragón, que, obedeciendo la orden recibida del divino infante, retorna sumiso a su cueva.[2] En un relieve romántico español, proveniente de la iglesia de San

1. Br. Branston, *The lost gods of England,* London, 1974, pp. 117-124.

2. G. Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole,* Düsseldorf/ Köln, 1979, pp.73 ss; F.E. Hulme, *Symbolism in Christian Art*, London, 1909, pp. 111 ss.

Leonardo de Zamora y que se conserva actualmente en el museo de “Los Claustros” (*The Cloisters*) de Nueva York, aparece Cristo bajo forma de león aferrando con su garra izquierda el cuerpo vencido del dragón mientras alza majestuosamente la cabeza como emitiendo un potente rugido de victoria. Es “el León de Judá”, el Sol de justicia y Rey del mundo, que triunfa sobre las fuerzas del mal y a cuyo poder nada puede oponerse. “Aplastador de la serpiente” o “Aplastador del dragón” es uno de los títulos que Cristo recibe en la literatura sagrada, desde los mismos orígenes del Cristianismo.

En algunas miniaturas medievales vemos a Cristo crucificado aplastando al dragón, con el extremo izquierdo de la cruz hincado en el cuerpo de la bestia abisal. A veces, el dragón representado es claramente el *Behemoth* o *Leviatán* bíblico, el monstruo del caos acuático. La cruz se clava en su enorme bocaza, además de cómo símbolo de victoria, como si fuera una lanza, mástil o espigón que lo clava al suelo, fijándolo y anclándolo, poniendo así fin a su convulsa agitación. En una curiosa y bella ilustración miniada de un devocionario alemán del siglo XII aparece Dios Padre pescando con caña al Leviatán: el hilo de dicha caña de pescar está formado por pequeños círculos, en cada uno de los cuales se reproduce la efigie de algún antepasado del Redentor, y el anzuelo, que el Leviatán ha mordido, es justamente la cruz, terminada en potente gancho y semejante a un ancla, sobre la cual destaca un Cristo en majestad, ataviado con túnica regia y con su corona de Rey del universo, en posición serena y bendiciendo.

En relación con esta imagen simbólica del Cristo matador y vencedor del dragón, no estará de más observar que Thor, al igual que Sigfrido, fue a veces identificado con Cristo por los germanos cristianizados. Jakob Grimm hace notar, a este respecto, que Cristo era considerado por éstos, al igual que Thor, “señor del trueno y dador de la lluvia”, lo que venía a quedar refrendado por la semejanza entre el signo de la cruz- sobre todo en su forma de T o cruz Tau- y el martillo desencadenador de la tormenta. “Thor- escribe el mitológico alemán- venció al Midgardsorm, al igual que Cristo sometió, por medio de su muerte, a la monstruosa serpiente”.[3] Para la visión cristiano- germánica, Cristo viene a ser, pues, el “nuevo Thor” o “nuevo

Sigfrido” que libera el alma humana de la esclavitud en que la mantenía el dragón del mal desde la caída original que acarreó su expulsión del Paraíso.

No faltan tampoco las comparaciones con los héroes dracóctonos de la mitología grecorromana. En uno de sus autos sacramentales, Calderón presenta a Cristo como “nuevo Perseo” que salva a Andrómeda, el alma humana, del monstruo del pecado. Y Baltasar Gracián, para citar otro ejemplo,

3. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Wien/Leipzig, ed. 1939, p. 148

califica a Jesucristo de “verdadero Alcides”. Recordemos que Alcides es el nombre de Heracles, el gran vencedor de dragones y monstruos, de enemigos de la humanidad y de la Divinidad.

También la Virgen María se perfila como vencedora del dragón. Se la suele representar con un dragón que se agita impotente bajo sus pies. Alusión evidente al pecado, que la Virgen vence por completo y del cual se vio libre desde si mismo nacimiento. Es quizá en el *Apocalipsis* donde aparece de forma más nítida la enemistad entre la Virgen y el dragón. En diversos pasajes de dicha obra se la describe como “Dama vestida de sol” que el dragón trata de devorar. Imágenes sumamente elocuentes sobre las que habremos de volver en los capítulos sucesivos.

El combate con el dragón constituye uno de los episodios capitales del *Apocalipsis*, una de cuyas escenas más importantes- inmortalizada por Durero en uno de sus bellos y grandiosos grabados, imbuidos del más puro espíritu gótico- es aquella en que la Bestia, figurada en forma de dragón de siete cabezas, ataca a “la Mujer vestida de sol”. En la obra profética y escatológica de San Juan, el dragón se erige en el símbolo por excelencia del Anticristo, esto es, de las potencias que conspiran contra el mensaje del Verbo divino que es Luz y Vida.

En el *Apocalipsis* el Diablo es descrito como "un gran dragón rojo como el fuego con siete cabezas y diez cuernos", que porta siete diademas o coronas en cada una de sus cabezas. Aparece como un monstruo marino, engendro del abismo, que arroja por la boca torrentes de agua capaces de anegar a sus enemigos. Con la larga cola derriba la tercera parte de las estrellas del cielo y las echa por tierra, mostrando así su hostilidad a la luz y su afán destructor de toda verdad y principio trascendente.[4]

La mayoría de los comentaristas coinciden en ver en las cabezas del dragón el símbolo de su perversa y astuta inteligencia, mientras que los diez cuernos son interpretados como alusión a su terrible poder, su brutalidad y su violencia. Las diademas o coronas indican su dominio absoluto sobre amplias áreas del mundo y de la existencia; lo presentan como un rey, aunque abyecto, tiránico y demoníaco. Esas coronas vienen a ser una réplica invertida de la realeza divina; son el emblema del reino del odio, que tiene en el dragón su máximo representante y que alza contra el Amor de Dios personificado en Cristo. En los sucesivos pasajes del *Apocalipsis,* se relatan los intentos que lleva a cabo el dragón para acabar con la Mujer y con el hijo que porta en sus entrañas. "Y el dragón se paró delante de la mujer que estaba para parir, a fin de devorar a su hijo cuando hubiese parido". Una vez nacido el hijo de la Reina solar, el dragón lo perseguirá con sana tratando de acabar con él.

4. *Apoc*. 12: 1-4; 13: 1-11

El dragón se ve auxiliado por las dos bestias apocalípticas, símbolo de los poderes de la destrucción, las cuales presentan asimismo características dracónicas, monstruosas, especialmente la primera, que reproduce la forma de su amo y señor, el dragón. De la bestia, la que sale del mar, nos dice San Juan que es un monstruo con siete cabezas y diez cuernos, cada uno de ellos con una corona o diadema. La segunda bestia, la que sube de la tierra, tiene dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero "habla como un dragón".

Como pone de relieve Eugenio Corsini, la primera bestia reproduce la apariencia del dragón, mientras que la segunda imita su comportamiento.[5]

El dragón que amenaza a la Virgen solar será vencido por el guerrero celeste, “que lleva nombre de leal y vera”, al que se describe montado sobre blanco caballo y armado de rutilante espada, y que no es otro que Cristo, el Logos divino.

No es este el lugar para entrar en el estudio del significado de tan enigmáticas y terribles figuras, sobre las que se han hecho múltiples y muy diversas interpretaciones. Baste tan sólo apuntar que en ellas se hallan plasmadas las difíciles condiciones que tendrá que afrontar la humanidad en el fin de los tiempos, así como la acción subversiva de las potencias demoníacas que son responsables de tal situación. Algo que afecta y concierne muy directamente a esta humanidad crepuscular del *Kali-Yuga.*

**San Miguel Arcángel, el héroe celestial.**

Las figuras más representativas y paradigmáticas de la dracomaquia cristiana son, sin lugar a dudas, las de San Miguel Arcángel y San Jorge. El primero se alza como protagonista en la contienda celeste que enfrenta a los ángeles buenos y malos, en su calidad de caudillo de los ejércitos angélicos fieles a Dios. Héros celestial de la luz, San Miguel saldrá vencedor en su lucha contra Lucifer y los ángeles rebeldes, convertidos en oscuros y horrendos dragones por su misma contumacia.

Es el Arcángel Miguel o Mikael quien lanza el grito de guerra contra la rebeldía luciferina, con su leal y tronante divisa “¿Quien como Dios?” (*Quid sicut Deus*?). Eso es precisamente lo que significa su nombre hebreo, Mikael: *Mi,* “quién”; *ka,* “como”; y *El*, uno de los nombres de Dios. En torno a esa pregunta, que es como un rayo o relámpago fulminador, ante el que se impone una tajante decisión, se agrupa las huestes de los ángeles que quieren seguir sirviendo a Dios desde el puesto y lugar que les corresponde.

5. E. Corsini, L 'Apocalypse maintenant, trad., París, 1984, p. 190.

En las figuraciones artísticas de este gran combate celestial, San Miguel suele ser representado como bello y joven guerrero que, revestido de reluciente armadura y armado de lanza, espada o flechas de fuego, pisotea el cuerpo del dragón, que se retuerce a sus pies, humillado y furioso. En algunos relieves y pinturas el Arcángel tronante esgrime en el puno de su mano rayos ígneos idénticos a los que empuña Júpiter-Zeus en las antiguas representaciones grecorromanas.

En el conocido grabado de Durero que reproduce esta grandiosa escena, aparece San Miguel firme y erguido, con túnica blanca que contrasta con el negro de fondo que oscurece el cielo y blandiendo una lanza que clava en la garganta del dragón. En torno suyo, otros ángeles repelen con flechas y espadas el ataque de otros dragones, que se precipitan desde las alturas hacia la ignominia de su condecoración infernal. En su conjunto, el cuadro da la sensación de que nos encontramos ante una gran tormenta que se cierne sobre el mundo creado, lleno de belleza y de luz, que se extiende allá abajo, a lo lejos, esperando la resolución del combate que tiene lugar en lo alto: es como si los ángeles, con el estruendo y el fulgor de sus armas, deshicieran los negros nubarrones de rebeldía que cubren el cielo, repitiendo así la hazaña del Thor germánico.

Salta a la vista, por otra parte, la similitud que esa conflagración celestial, en que se enfrentan los ángeles malos con los ángeles buenos, guarda con la guerra entre los Tuatha De Danan y los Bir folg del mito celta, o con la que el mito védico libran los Devas contra los asuras. Luchador por excelencia al servicio de Dios, San Miguel recibe el título de *archiestrategos,* “generalísimo”, apelativo que pone bien en evidencia su carácter militar y combativo. Sobre su escudo está escrita la divisa *Quid sicut Deus?,* con la cual proclamó su lealtad a la causa divina y su rechazo de la rebelión dracónica. Divisa que reluce sobre la superficie circular del angélico escudo, limpio y resplandeciente como un espejo, cual si fuera un haz de luz

cegadora, ante el que nada ni nadie puede resistirse, haciendo así de la adarga de Miguel un potente reflejo del Sol divino.

Llama especialmente la atención, en las pinturas y esculturas que tienen como tema el combate de San Miguel contra el dragón, la serenidad que irradia el rostro del héroe vencedor. Éste no se inmuta ante el peligro que ha de afrontar, permanece impasible en medio del fragor de la pavorosa batalla y lleva a cabo su heroica acción con la mayor naturalidad, como si de una tarea sin importancia se tratara. La paz celestial y sobrehumana que inunda la faz del luchador al servicio de Dios contrasta con el odio y la ira que rebosa el monstruo vencido. Por lo que respecta a San Miguel, en su semblante, como se ha comentado con acierto, queda reflejada "la encantadora mezcla de energía y ternura" propia de un guerrero niño: tras "la enérgica expresión de la fortaleza y de la justa cólera", aflora "la dulzura, la

infantil candidez de la naturaleza angélica".[6] Y otro tanto puede decirse de San Jorge, el otro heroico enemigo del dragón, mozo aguerrido y atlético, de semblante no menos angélico, a la vez infantil y viril, cuya faz rezuma del frescor alegre y sereno de quien se halla en la flor de la juventud.

San Miguel aparece vinculado, de manera muy especial, a las grutas y a las alturas. Por eso sus santuarios se encuentran enclavados en las elevaciones del terreno, bien sea en la cima de las montañas, en cuevas excavadas en ellas o en los promontorios de rocas aisladas a la orilla del mar. Y por eso también le están especialmente consagradas las altas torres y las capillas superiores de los templos o recintos sagrados. Como centros del culto a San Miguel que responden a las anteriores características pueden recordarse dos de los más famosos en Europa: el del Mont Saint-Michel, situado en una pequeña lengua de tierra elevada que entra en el mar, y el de la cueva del Monte Gargano, en Sicilia, que parece ser el primer santuario dedicado al Arcángel guerrero.

Son muchos los autores que han señalado el parentesco o similitud que une a San Miguel con Mitra, el antiguo dios guerrero de las legiones romanas. No es casual que la cueva del Monte Gargano fuera un antiguo centro mitraísta, a lo que se ande que el mitraísmo fue un culto predominantemente militar, guerrero, lo que cuadra con el perfil marcial y luchador de Mikael. Se ha puesto de relieve con frecuencia la semejanza entre la acción de Mitra que inca su puñal en el cuerpo del toro huidizo y la de San Miguel clavando su espada en el negro cuerpo de Lucifer. Con relación a la mitología germánica se ha apuntado asimismo el paralelismo existente entre Mitra y Wotan, estando muy extendida la opinión que considera a Miguel el exacto equivalente de este último, como lo demostraría el hecho de que asumiera varias de sus funciones tras la conversión de los germanos al Cristianismo. Se apunta, en tal sentido, que los tres caudillos celestes mencionados- Mitra, Wotan y San Miguel- actúan como conductores de los muertos.

Como *psicagogo* o introductor de las almas a la presencia de Dios, San Miguel interviene en el juicio de los muertos, poniéndose a favor del alma juzgada y desbaratando con su lanza las artimañas de Luzbel para inclinar la balanza a su favor. "De esta suerte- escribe Fray Justo Pérez de Urbel-, con el tipo del guerrero se junta el ideal de la justicia, y San Miguel queda convertido en espejo del caballero andante, que si ha de ser galán, valiente, generoso e invencible en el combate, debe apreciar más aún su título de emperador de los débiles, desfacedor de entuertos, defensor de la injusticia y escudo de la inociencia".7

6. W. Menzel, *Christliche Symbolik,* Regensburg, 1854, Vol. II, p. 130.

7. Fr. J. Pérez de Urbel, *Año Cristiano,* Madrid, 1934, Vol. III, 607.

San Miguel se perfila como modelo de la caballería celeste, el arquetipo angélico y sobrenatural del combate al servicio de Dios. Así fue concebido por el hombre medieval que veía en él la perfecta encarnación del heroísmo,

basado en la humildad y la lealtad al Señor, lo que es tanto como decir en el reconocimiento y aceptación del propio puesto dentro del orden divino.

Al igual que ocurre con San Jorge, hay numerosos relatos sobre apariciones de San Miguel a los ejércitos cristianos en situaciones apuradas. Entre otras, merece mencionarse su aparición a Santa Juana de Arco, a la que dio ánimos para la lucha que la joven heroína emprendió por la liberación de su patria. En muchas ocasiones aparece montado sobre un corcel blanco, de forma semejante a Santiago en la batalla de Clavijo, y peleando al lado de las fuerzas de la cruz.

**San Jorge, el caballero del blanco corcel**

El otro vencedor del dragón en la tradición cristiana es San Jorge, que aparece como el matador por excelencia del monstruo infernal, tanto en la Cristiandad occidental como en la oriental, sobrepasando incluso a San Miguel por el arraigo que llega a tener en el alma popular, así como por el ambiente legendario que se forja en torno a su persona, ligado al mundo de la Caballería medieval.

¿Quién no tiene presente en la imaginación la gallarda figura del valiente caballero de Capadocia luchando con denuedo para liberar a la princesa cautiva o amenazada por el monstruo, atravesando con su lanza a la horrible fiera, que yace agonizante bajo las patas victoriosas de su caballo blanco? Acaso no haya existido en la historia del arte cristiano un motivo más difundido y repetido a lo largo de los siglos. Esta es la imagen que viene inmediatamente a la mente de cualquier europeo al oír hablar de la leyenda del dragón.

San Jorge fue un soldado y tribuno romano que combatió valientemente al servicio del Emperador en las regiones del Próximo Oriente, en Siria y Palestina, hasta que finalmente sufrió martirio a manos del gobernador Daciano por haberse negado a realizar el sacrificio idolátrico que éste le exigía. En él se encarnan, por tanto, las virtudes del mílite o soldado, el hombre de vocación militar cuya vida encuentra su sentido en la defensa y

protección de la comunidad, siendo su función combatir con las armas por el bien del prójimo, por la instauración de la pez, el orden y la justicia. Nada más lógico que, durante la Edad Media, se viera en él al prototipo guerrero o caballero cristiano.

Cuenta la leyenda que recorriendo el valiente Jorge el Norte de África a lomos de su blanco corcel, llegó a una región de Libia donde las gentes vivían aterrorizadas por un dragón que habitaba en una caverna próxima a una gran charca o lago pantanoso. Para aplacar la furia del dragón, los habitantes de la desdichada comarca tenían que ofrecerle cada día un joven, una doncella o un niño, que era elegido por sorteo y que era entregado a la inmunda bestia vestido con las mejores galas, como si de un macabro regalo viviente se tratara. Cientos de jóvenes habían perecido ya víctimas de la siniestra ceremonia que se repetía con inflexible puntualidad al atardecer un día tras otro. Pero esta vez toca el turno a la hija del Rey, la princesa Elya (Aya, Cleodolinda o Alejandra, en otras versiones de la leyenda).

Jorge llega precisamente ante los muros de Silene, la capital del reino, cuando la princesa, ataviada como una novia, está siendo conducida a su negro destino. Pregunta qué es lo que ocurre y, una vez informado de la situación, se niega a aceptar la monstruosa inmolación. Se encomienda a Dios, reza impetrando su ayuda y marcha al encuentro del dragón. Al llegar a la zona inhóspita donde el dragón tiene su cubil, Jorge no tarda en divisar la siniestra mole que avanza hacia él arrastrándose vilmente, lanzando al aire furioso rugidos y haciendo espantosas contorsiones, lleno de ira por la aparición de quien teme es un rival que viene a arrebatarle la codiciada y suculenta presa. El heroico y gentil caballero se cala el yelmo, enristra la lanza y se lanza al galope contra el enorme reptil. El choque de ambos contrincantes es terrible: un enorme estrépito sacude toda la región; la tierra tiembla bajo los casocs del caballo y las deformes patas del dragón. El bravo jinete consigue asestar un tremendo lanzazo a la fiera indómita, que hace que ésta se retuarza con espantosos alaridos. Pero es tal la violencia con quien se agita el dragón, que el asta de la lanza se quiebra. Jorge habrá de enchar mano de su espada, con la que asestará el golpe definitivo a su

enemigo. El dragón queda sin fuerzas para seguir peleando y se rinde a sus pies. Entonces, Jorge ordena a la joven princesa que ate con su cíngulo el cuello del dragón vencido. Y una vez atado, lo arrastra a la ciudad que padeciera su feroz opresión, donde recibirá el castigo merecido. Según algunas versiones, sin embargo, éste queda convertido en manso animal y sometido al héroe vencedor, a quien seguirá sumiso dondequiera que vaya.

San Jorge llegó a convertirse en el paradigma de los guerreros cristianos, el modelo y guía ideal de la caballería medieval, erigiéndose en santo protector de numerosas órdenes militares. "Junto al Arcángel Miguel, que derrota al dragón en el mundo sobrenatural- observa Wolfgang Menzel-, San Jorge caballero, que vence el dragón en el mundo terrenal, protege a las damas y muere por la fe, fue el más digno modelo y el más noble protector tanto de las naciones guerreras como de las

corporaciones caballerescas.[8] Para la visión cristiana tradicional, como dice Pérez de Urbel, San Jorge es "el héroe por excelencia", "el espejo del caballero, el caballero andante de la fe, el defensor de la justicia, el prototipo del valor".[9] El santo caballero viene a ser "el símbolo del militante cristiano, que defiende del dragón infernal a la Iglesia, la cual es reina, novia y virgen".[10] De ahí que fuera elegido como patrono por numerosos reinos, principados, repúblicas y ciudades: Inglaterra, Alemania, Rusia, Portugal, Lituania, Aragón, Cataluña, Baviera, Piamonte, Abisinia, Venecia, Ferrara, Génova, Dalmacia, Creta.

La iconografía cristiana de todos los tiempos suele presentar a San Jorge como un joven caballero que, revestido de su armadura, combate al dragón con lanza y espada: en numerosas ocasiones, aparece la lanza rota atravesando la boca del dragón o clavada en su deforme cuerpo, mientras el gallardo y santo caballero asesta briosos mandobles al monstruo con su reluciente espada. San Jorge suele ser representado a caballo, pero a veces se le pinta o esculpe también a pie, hollando con sus pies el cuerpo exánime del dragón y casi siempre enarbolando su estandarte blanco con la cruz de color rojo o protegiéndose con el escudo que porta los mismos colores (el

rojo del amor y el blanco de la sabiduría y la inocencia). Por su triunfo sobre el dragón, se atribuye a San Jorge el título de “portador de la victoria”.

Hay quien ha querido ver en este episodio del combate del santo guerrero cristiano contra el dragón una influencia persa, creyendo descubrir una supuesta identidad entre el negro monstruo y Daciano, el político enemigo de San Jorge, y arguyendo que el nombre de *Dacianus* resultaría de una romanización o transcripción latina del nombre *Azi Dahaka,* que recibe el dragón en el mito iranio: se subraya la similitud fonética que presentan entre sí las sílabas *Daci* y *Azi*, o *Dacian* y *Dahak*. Pero esto parece una simple conjetura sin demasiado fundamento. Lo que no quita para que se reconozca el paralelismo existente entre uno y otro mito, el cristiano y el zoroástrico, paralelismo que, por otra parte, no es exclusivo de estas dos tradiciones y que también se acusa en otros muchos relatos míticos y legendarios de la más diversa procedencia. Hay que hacer notar, no obstante, que Daciano es equiparado al dragón en algunas antiguas versiones de la leyenda. Así en los textos coptos, en los que, al parecer tiene su origen la leyenda de San Jorge, Daciano es llamado “el gran dragón”. Se ha apuntado también la semejanza entre San Jorge y el Mitra iranio; pues si el primero se presenta como

8. W. Menzel, *Christliche Symbolik,* Regensburg, 1854, Vol. I, p. 327.

9. Fray Justo Pérez de Urbel, *Ano Cristiano*, Madrid, 1959, Vol. I, p.605.

10. J.J. Timmers, *Christelijke symboliek en iconografie,* Haarlem, 1978, p. 260.

vencedor del dragón, el segundo se perfila como vencedor del toro. Nos referimos más adelante a este paralelismo, que no está exento de interés.

Por lo que respecta al nombre de la princesa Elya, cabría ver en él una alusión a la naturaleza solar de esta bella joven que el gallardo caballero ha de liberar de la amenaza oscura que representa el dargón, pues el nombre *Elya* presenta una llamativa semejanza con el nombre griego del Sol: *Elios* o *Helios*. Dos temperamentos, naturalezas o vocaciones solares, la de Jorge y la de Elya, que están llamados a encontrarse y fundirse bajo el blanco

estandarte solar con la cruz roja que es ensena de Cristo, Sol de justicia y de verdad.

En las representaciones artísticas de la leyenda de San Jorge, como por ejemplo en el célebre cuadro de Carpaccio o en un grabado no muy conocido de Durero en el que el santo acomete al monstruo montado en su cabalgadura, el páramo donde está enclavada la guarida del dragón y las inmediaciones de la cueva donde éste se cobija aparecen plagados de restos humanos: calaveras, huesos dispersos, cadáveres insepultos, cuerpos mutilados, miembros arrancados de cuajo. Un cuadro espeluznante que da idea de la naturaleza cruel y mortífera del dragón, de su voracidad y de las atrocidades por él cometidas. Sus dominios son un verdadero campo de la muerte. Esta idea se halla magníficamente plasmada, en toda su atroz crudeza, en el conjunto escultórico de tamaño natural, obra de Bernt Notke, que se conserva en la catedral de Estocolmo, donde sobre el suelo en el que yace abatido el dragón pueden verse esparcidos por doquier desde huesos descarnados a cabezas de muerto en las cuales queda patentemente reflejado el terror. En algunos lienzos y miniaturas el dragón vencido por San Jorge se guarece entre ruinas, lo que evoca la idea de destrucción y desertización, de demolición de la cultura, de hostilidad hacia las obras creadas por el hombre, hacia todo lo que suponga creatividad, orden, belleza y armonía.

A lo largo de la historia se registran numerosas apariciones de San Jorge a los soldados cristianos que combaten en el frente de batalla. La primera de dichas apariciones de la que tenemos noticia es la que tiene lugar durante el sitio de Antioquía, en el año 1098. La aparición de San Jorge monado sobre su alba montura dio fuerzas a los cruzados para romper el cerco y conseguir una resonante victoria. Todavía en el siglo XX hay testimonios de tales apariciones del santo guerrero en su papel de auxiliador de los hombres de armas: así, por ejemplo, durante la Primera Guerra Mundial, en la que aparece a soldados tanto alemanes como ingleses, según relatan diversas fuentes.[11]

11. M. Oldfield Howey, *The horse in myth and magic,* London, 1923, pp. 27 s.

La figura de San Jorge no deja de guardar cierta relación con la de San Miguel. Según algunas versiones de leyenda, es San Miguel quien socorre y protege al caballero de la blanca montura en su choque con el dragón. Es esto lo que faculta a Achim Krefting para sostener que San Jorge simboliza "la fuerza miguelina en el hombre". 12

Asociado a la idea de Cruzada, el legendario combate de San Jorge con el dragón se erige en mito anunciador de la liberación de Tierra Santa y de Jerusalén, la Ciudad sagrada. En la Edad Media, y desde la perspectiva mística, dicho combate fue interpretado como símbolo de la lucha que el hombre ha de librar en su propio interior para llegar a ser un auténtico cristiano. San Jorge, como apunta Krefting, es el abanderado de "lo crístico" (*das Christushafte*) en el alma, el símbolo de la fuerza interior presente en el hombre, mientras que la doncella o princesa simboliza "el alma mariánica" (*die marianenhafte Seele),* o sea, con vocación de semejarse a María, la cual ha de ser liberada para poder dar a luz a Cristo en su seno. Conseguida la victoria de la "fuerza gregorina" sobre el dragón del mal, el alma humana se vuelve semejante a María y en ella puede nacer, lucir y brillar el Sol espiritual. Con las corrientes profanas que se imponen en el Renacimiento, añade el citado autor, este significado profundo se perdió y no quedó sino una simple alegoría de la lucha contra el mal. 13

## Otros santos vencedores del dragon

Pero San Jorge y San Miguel no son los únicos héroes sagrados que aparecen enfrentados a la fiera dracónica en la tradición cristiana. Hay toda una legión de santos que luchan con el dragón y le vencen. No sólo santos, sino, por supuesto, también santas.

Entre los numerosos santos que, de un modo u otro, nos son presentados como vencedores del dragón cabría citar a San Olaf, San Hilarión, San Servacio, San Longino, San Clemente de Menz, San Marcelo, San Rufilo, San

Germán de Auxerre, San Mangold, San Teodoro, San Ammón, San Timoteo, San Parascio, San Mercurial, San Donato, San Arnoldo, San Mauro, San Beato, San León, San Erasmo, San Lupus de Sens, San Dominiciano y San Demetrio.

Como triunfadores sobre la *draconitas* que amenaza la existencia humana y su intrínseca deicidad aparecen también San Ciríaco y San Juan de Reims, que el arte medieval nos muestra llevando de su mano un dragón encadenado, o San Romano, que mantiene atado y cautivo con su cíngulo a un dragón que yace a sus pies. No menos significativos son las figuras de San Arnoldo, que lucha con un

12. A.Krefting, *St. Michael und St. Georg in ihren geistesgeschichtlinchen Beziehungen,* Jena, 1937, p. 15.

13. *Ibid*, pp. 65-86.

dragón de cinco cabezas, o San Germán, que vence a un monstruo eptacéfalo, con siete horrendas cabezas. A San Ammón se le atribuye haber dado muerte, con la ayuda de Dios, a un gigantesco dragón del desierto con el que nadie era capaz de enfrentarse.

Mención aparte merece San Román de Ruán (Rouen, en francés), que, con su decidida y valiente acción, liberó a la región del Sena de la tiranía de una pérfida dragona llamada “la Gargouille”, la cual había convertido la comarca en un páramo inhabitable, en un verdadero infierno. El nombre de *gargouille* significa “gárgola”, pudiendo traducirse como “gargantona”, lo que encierra una evidente alusión a su voracidad. Es probable que el nombre de las gárgolas con que se hallan engalanadas las iglesias y catedrales medievales, entre las que abundan las formas adragonadas y cuyas bocas y gargantas sirven de canalones de desagüe, tuvieran su origen en el nombre del monstruo vencido de San Román.

Lugar eminente dentro de la gran familia de santos cristianos luchadores con el dragón ocupan San Menas y San Teodoro, ambos soldados romanos al igual que San Jorge. La imagen que del primero nos trasmite el arte cristiano

es la de un guerrero que permanece en pie en medio de dos cocodrilos o dragones cuyo ataque resiste asumiendo una postura orante y con la espada hincada en tierra, mientras que el segundo nos es presentado como un jinete que porta un estandarte y una antorcha, teniendo a los pies de su caballo la bestia enemiga. Con esos símbolos ligados a su persona, San Teodoro parece indicar en ánimo decidido a defender la luz de la Vida y el estandarte de la Verdad contra las asechanzas de la fiera tenebrosa, encarnación de la mentira y de la muerte. San Teodoro fue el patrono de Venecia, antes de ser la ciudad consagrada a San Marcos. El guerrero aplastando al dragón que se alza sobre uno de los monolitos de la plaza de San Marcos, y que suele confundirse con San Jorge, es precisamente San Teodoro.

Varias leyendas tirolesas dan cuenta de la victoria que San Magno consiguió sobre un dragón que habitaba en las montañas. En una de ellas se nos cuenta cómo al adentrarse en una región desierta que había elegido para entregarse a la oración, San Magno se entera de que hay un dragón que impide el paso a los caminantes. Decide entonces ir a su encuentro, provisto de un zurrón con pan bendito y llevando en la mano izquierda pez y resina y en la derecha el bastón que le entregara San Gal. Llegado al lugar donde se oculta el dragón, después de haber comido pan bendito y haber pedido la ayuda de Dios, se encara con el monstruo y le lanza la resina y la pez, las cuales, al entrar en contacto con el aliento de fuego del dragón, hacen que éste salga ardiendo. Vencido el dragón, San Magno penetra en su cueva, donde encuentra un gran árbol cargado de sabrosas manzanas (motivo que recuerda el de las manzanas de oro de las Hespérides). Asombrado por el hallazgo y agradecido por la victoria que le ha concedido el Cielo, decide edificar en el lugar una iglesia consagrada a la Virgen.[14]

Otra curiosa leyenda refiere cómo San Narciso consigue que el diablo caiga víctima de sus propios enredos y dé muerte a un dragón. Al instalarse el santo en Augsburgo, el diablo le pidió que le entregara el alma de un ser cuyo cuerpo pudiera él matar. Narciso le hizo prometer que mataría sin dilación a aquel que le entregara, fuera quien fuese. Entonces le dijo: “Ve a la cima de los Alpes, y allí encontrarás una fuente de la que nadie puede

beber, ni hombre ni animal, pues la guarda un dragón, cuyo aliento venenoso mata a cualquiera que se acerque. Mata al dragón y tendrás su alma en tu poder”. El diablo tuvo que cumplir lo acordado, dando muerte a su aliado, y desde entonces la fuente resultó accesible hasta el día de hoy para cuantos quieran beber en ella.15

Entre las santas vinculadas al dragón, ocupan un puesto relevante Santa Marta y Santa Margarita. De la primera, la laboriosa mujer, hermana de María y de Lázaro, que tan solícitamente sirvieron a Cristo, se cuenta que, tras la muerte del Redentor, arribó con sus hermanos a las costas del sur de Francia, en la región de la Provenza, donde se instalaría de manera definitiva. Una vez en su nueva patria, Santa Marta hubo de enfrentare con un sanguinario dragón, o más exactamente dragona, conocida con el nombre de Tarasca, la cual, oculta en las aguas del Ródano, sembraba el terror en la ciudad de Tarascón y sus alrededores, haciendo sumamente peligroso el trayecto entre Arlés y Aviñón. Siempre hambrienta y sedienta de sangre, aprovechándose del miedo que provocaba su tremenda fuerza y su horrible figura, la Tarasca exigía el sacrificio de vidas jóvenes que tenían que serle ofrecidas día tras día.

Según ciertos relatos legendarios, este dragón, caracterizado por su enorme boca, había sido ya vencido anteriormente por Hércules, pero ahora volvía a alzar la cabeza, proclamando su cruel rebeldía. La valiente Marta vence y doma al dragón arrojándole agua bendita, cuyas gotas caen sobre él como si fueran dardos mortales. De forma semejante a la Princesa Elya de la leyenda de San Jorge, Santa Marta ata a la Tarasca con la banda o cinta que lleva ceñida en torno a la cintura, y así atada la conduce cual si fuera un sumiso cordero a la ciudad de Arlés, donde se le dará muerte. Para conmemorar a esta victoria de la santa heroína, se han venido celebrando cada ano en Tarascón, esde tiempo inmemorial hasta nuestros días, festejos en los que es paseada por las calles la efigie de

14. J.A. Heyl, *Volkssagen aus Tirol,* Brixen, 1897, pp. 11 s.

15. *Ibid.*, p. 13.

un gran dragón-serpiente que representa a la Tarasca y que recibe este mismo nombre. Volveremos a encontrarnos con Santa Marta al analizar las leyendas sobre el combate con el dragón en España.

Muy conocida es también la historia de Santa Margarita, virgen y mártir que murió decapitada en el año 307 bajo la persecución de Diocleciano. Encerrada en una mazmorra por sus perseguidores, se le apareció el diablo bajo forma de dragón que la engulló con sus enormes fauces. Santa Margarita, sin embargo, hizo la señal de la cruz estando ya dentro del monstruo, a consecuencia de lo cual éste reventó pudiendo la santa salir de su interior sana y salva. Esta anécdota, que tanto recuerda la de Jonás tragado por el *Leviatán* o monstruo marino, se repite de manera incesante en la simbología y los relatos míticos o legendarios de la tradición cristiana.

En el enfrentamiento de Margarita con el dragón viene a quedar plasmado el conflicto entre la fealdad y la belleza- la belleza de la virtud y la fealdad y la belleza- la belleza de la virtud y la fealdad del vicio, el mal y el error-, pues no en vano se atribuye a Santa Margarita una belleza tal que irradiaba de manera irresistible a pesar de los harapos con que la habían vestido sus enemigos; tan irresistiblemente irradiaba su hermosura, que enamoró al capitán imperial Olibrius. Son tantos los paralelismos existentes entre la leyenda de Santa Margarita y la de San Jorge, que hay quien ha sostenido que dicha santa triunfadora sobre el dragón es la misma Princesa Elya que fuera liberada por San Jorge. La túnica verde que suele portar Santa Margarita ha sido también relacionada con el color verde que va ligado a la figura de San Jorge, llamado a menudo "Jorge el Verde". Es tal el paralelismo existente entre ambas figuras que se ha llegado a calificar a Santa Margarita de "la réplica femenina de San Jorge". Entre los atributos de la santa figuran de manera destacada el dragón y la palma de la victoria.

## Poemas épicos medievales, cuentos de hadas y libros de caballeria

El episodio de la lucha entre el héroe y el dragón juega un papel capital en los poemas épicos y los libros de caballería, que tanto auge adquirieron durante la Edad Media. En este ámbito, habría que citar en primer lugar el famoso poema de Beowulf, célebre obra épica anglosajona del siglo VIII que lleva el nombre de su protagonista, príncipe de los getas de Jutlandia. En el *Beowulf* confluyen de manera llamativa y con gran fuerza dramática la herencia germánica y cristiana.

Dos de las principales hazañas de Beowulf se refieren precisamente a la lucha con el dragón: la victoria sobre Grendel y su madre, seres diabólicos que asolaban el país, y la lucha contra el Dragón alado de fuego, en la que el héroe perecerá por confiar demasiado en sus propias fuerzas. Grendel es descrito como un ogro o monstruo infrahumano- mitad bestia, mitad hombre- en cuyos ojos refulge una feroz y siniestra llamarada; un ser de inclinación nocturna, que hace acto de presencia al anochecer y del cual se dice que está emparentado con Caín, el Leviatán bíblico y los gigantes rebeldes contra Dios.

Por lo que se refiere al Dragón de fuego (*Fire-Dragon* o *Fire-Drake*), es una terrible criatura que habita junto al mar, en una cueva de la que brota un manantial de agua hirviente y humeante; de sus ollares surgen dos haces de fuego, sus ojos arrojan destellos de llamas y sus escamas resplandecen en la oscuridad de la noche a causa de la masa ígnea que bajo ellas chisporrotea. Durante el día se oculta en su guarida y sólo sale de noche para llevar a cabo sus incursiones de pillaje en el mundo humano, aprovechando la protección que le brindan las tinieblas. Entonces destruye cuanto le sale al paso, incendia casas y bosques, devora personas y animales. El poema relata con las siguientes palabras los hábitos del dragón al iniciar sus correrías destructoras: “Al fin terminó el día para gozo del dragón; no permaneció por más tiempo dentro de su guarida; salió de su cubil, exhalando fuego y envuelto en llamas”. Y unos versos más adelante: “Antes de la luz del amanecer emprendió la retirada hacia el tesoro escondido en su cámara oculta”.16

Se trata como ha indicado A.M. Arent en sus comentarios al viejo poema anglosajón, de un ser stónico que pertenece a la misma categoría que Grendel y que se presenta como "el Archienemigo", el enemigo por excelencia de los hombres y de los dioses. [17] En una de las modernas transcripciones de la leyenda, las devastadoras correrías nocturnas del *Fire-Dragon* se nos describen con las siguientes palabras: "la luz deslumbradora de sus escamas de fuego asemejaba al brillo de la aurora en el cielo, pero su paso dejaba tras él cada noche, para afrontar el sol naciente, un rastro de desolación negra, carbonizada".[18] Las llamas de su aliento son de tal magnitud, que, cuando Beowulf le ataca protegido por un enorme escudo de hierro, éste se pone al rojo al caer sobre él la densa nube de fuego.

A ambos monstruos se enfrenta Beowulf en feroz combate que tendrá muy diverso desenlace: favorable en el primero; nefasto, en el segundo. Gracias a la ayuda sobrenatural, el heroico caudillo vikingo consigue vencer a Grendel y su vengativa madre, descubriendo en la guarida de los monstruos

16. *Beowulf,* 2306-2320.

17. A.M. Arent, "The Heroic pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf and Grettis Saga", en *Old Norse Literature and Mythology*, Austin, Texas, 1969, pp. 152 ss.

18. M.I. Ebbutt, *Hero-myths and legends of the British Race*, London, 1918, pp. 32-40.

inmensos tesoros. Sucumbe, sin embargo, en la lucha con el Dragón de fuego, por no contar con la protección celestial y confiar demasiado en sus fuerzas humanas, que le fallan en el momento decisivo. Sus hombres le abandonan, llenos de pavor, dejándole sólo ante el peligro, junto a su fiel Wiglaf. Su espada Naegling se hace pedazos contra la cabeza de la fiera ígnea, la cual, presa de ira por el golpe recibido, clava en el cuello del héroe sajón sus colmillos venenosos. Será Wiglaf quien dé muerte al dragón y quien descubra el tesoro que la fiera guardaba en la caverna marina, tesoro que Wiglaf pone a los pies del héroe agonizante, mientras refresca sus sienes

con el agua del manantial próximo a la guarida de la fiera, el cual ha dejado de hervir y humear una vez muerto el dragón.

Otro célebre *Drachenkämpfer* del mundo medieval es el legendario Dietrich von Bern, en quien la mayoría de los autores ven una mitificación de Teodorico, rey de los ostrogodos. Una de las hazañas de Dietrich von Bern consiste precisamente en la lucha con un dragón, de cuyas fauces rescata, auxiliado por su camarada Fasolt, a un caballero que ya estaba a punto de ser engullido por el monstruo y que posteriormente se daría a conocer como Sintram, hijo de Reginbald. La escena, con el héroe saliendo libre de la boca del dragón o con Dietrich tirando del guerrero que tiene ya medio cuerpo dentro de la descomunal garganta de la alimaña, sería inmortalizada por numerosos relieves románticos, como el existente en un capitel de la Catedral de Basilea.[19]

Hay quien ha subrayado el paralelismo existente entre el episodio mítico del héroe o guerrero solar engullido por el dragón con la célebre escena bíblica de Jonás tragado por la ballena o "gran pez". Así lo hace Gerd Heinz-Mohr, que muestra cómo este "gran pez" ha sido a menudo representado en el arte cristiano con forma o apariencia de dragón (*drachenähnlich*). La citada autora presenta en apoyo de su tesis el ejemplo de los relieves de una iglesia armenia- la de Surp Hatsh, del siglo x, a orillas del lago de Van- en la que se halla reproducida la figura de un pez o ballena que "se asemeja a un dragón sasánida".[20] Yo añadiría que la coincidencia es aún más llamativa si tenemos en cuenta la semejanza que el monstruo marino reproducido en los relieves medievales guarda con la Serpiente de Midgard que vemos representada en la iconografía nórdico-germánica.

Mención aparte merece, dentro del sugestivo mundo de la épica medieval, la saga de Ortnid y Wolfdietrich. Un viejo poema germánico relata cómo Ortnid, rey de Lamparten (Lombardia), al no encontrar en Europa ninguna mujer digna de ser su esposa, rapta, con la ayuda del enano Alberich, a

19. G. Buschan, *Algermanische Úberlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen*, München, 1936, pp. 58 s; E. Jung, *Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit*, München/Berlín, 1939, pp. 32 s.

20. G. Heinz-Mohr, *op. cit.*, p. 74 y 148

Makhorel (o Machorel), la hija del rey pagano de Siria. Este último, que gobierna desde el castillo de Muntaburg, se había negado a concederle la mano de la bella joven, con lo cual desencadenó la osada acción de Ortnid. Makhorel, no obstante, desendo vengarse de su raptor, lleva ocultos algunos huevos de dragón, los cuales depositará en el reino de Ortnid. La mayor parte de dichos huevos se echa a perder, pero uno de ellos queda intacto y de él sale un dragón que siembra el pánico en el reino con sus tropelías y crueldades, hasta el punto de que nadie se atreverá en adelante a salir a campo abierto, por temor a toparse con el infecto reptil. Resuelto a poner fin a semejante situación, Ortnid sale en busca del dragón, al que se propone dar muerte; pero será él quien caiga derrotado. Penetra en un oscuro bosque y al atardecer, cansado por la larga y dura cabalgata, que queda profundamente dormido. Entonces aparece, arrastrándose pérfida y cautelosamente, el dragón. Su fiel perro trata de despertarle con sus ladridos, pero cuando abre los ojos ya es tarde. El monstruo se lanza sobre él y lo devora con saña indecible.

La viuda de Ortnid, aterrada por lo ocurrido y arrepentida por haber sido ella la causante de la muerte del noble héroe, promete desposar a quien logre vengar la muerte de su marido. Será un héroe extranjero, Wolfdietrich, llegado cierto día a la corte de Lamparten, el que lleve a cabo la hazaña. Wolfdietrich, que había tenido que emigrar de su país para escapar a la cólera del tirano que en él reinaba, llega hasta las inmediaciones del antro donde se oculta el dragón. Allí es sorprendido por éste, que echa la zarpa sobre él y lo arrastra hasta el fondo de su cubil. Ya se considera perdido, cuando entre los restos que infestan la lúgubre caverna encuentra la espada de Ortnid, con la cual asesta un golpe mortal al monstruo. Wolfdietrich conquista así el reino y la reina, instaurando en sus dominios un período de paz y prosperidad. [21]

En algunas sagas nórdicas y centroeuropeas, la figura de Wolfdietrich se confunde prácticamente con la de Dietrich von Bern, siendo ambos, como ya quedó dicho, una idealización de Teodorico de Rávena.

La escena del caballero luchando con el dragón figura igualmente con harta frecuencia en las leyendas populares y los cuentos de hadas. Quizá el más conocido sea el cuento de "la Bella durmiente", que culmina con la liberación y el despertar de la princesa dormida. En este popular cuento, el Príncipe Azul que se perfila como protagonista del relato ha de abrirse paso a través de un camino sembrado de pruebas y obstáculos, para poder llegar hasta el castillo donde la princesa duerme su sueño mágico,

21. G. Wenz, *Die germanische Welt,* Leipzig, 1923, pp. 153 s.; O. L. Jiriczek, *Northern hero legends*, trad., London, 1902, pp. 98-102.

en una como especie de letargo invernal, encantada por el poder maléfico de una pérfida bruja. Uno de tales obstáculos- acaso el más terrible y decisivo de todos- es precisamente el de un descomunal dragón que le sale al paso echando fuego por la boca y amenazando con devorarlo. Tras vencer al dragón, el príncipe penetra en el castillo y llega hasta el recinto donde duerme la princesa. Ésta despierta al recibir el beso de amor del héroe victorioso, el cual recibirá como premio de su hazaña la mano de la amada y admirada doncella. Y con la princesa, despiertan también la corte y el resto de sus súbditos, que sufren al igual que ella los efectos del hechizo; más aún, despierta la naturaleza toda, que se hallaba sumida en el mismo sueño letárgico, víctima de la maldición de la bruja, dueña y forjadora del dragón. En algunas versiones del cuento, es la bruja misma la que se convierte en dragón para cerrar el paso al Príncipe liberador.

En la Europa central y oriental abundan los cuentos sobre dragones que secuestran a jóvenes princesas, las cuales son liberadas por su novio o esposo. Un cuento rumano relata cómo la joven *Drumoase lumi*, "Luz bella", es raptada por un tenebroso dragón, permaneciendo prisionera de él hasta

que la salve un joven y noble campesino que más tarde se casa con ella. En Albania es muy conocida la historia de la bella Iliana, a la que escuchan y obedecen las flores y que posee un valioso tesoro que guarda bien escondido, pero que caerá en poder un dragón que la engaña y seduce. Su prometido consigue finalmente rescatarla, tras varios intentos fallidos, en los que el dragón consigue dar alcance a los fugitivos. No menos notable es el cuento ruso de Fiodor Tugarin y Anastasia "la encantadora" o "la hermosísima". El dragón intenta convertir por la fuerza a Anastasia en su esposa; al intentar salvarla, Fiodor muere a manos del dragón, pero sus cunados le devuelven la vida y, consiguiendo que le presten un potro sarnoso, con él consigue arrebatarle su prisionera al dragón. Un argumento semejante encontramos en el cuento serbio titulado "el manzano dorado y los nueve pavos reales, en el que la victoria sobre el dragón tiene como premio la conquista del fruto del árbol. [22]

Elementos simbólicos muy expresivos tiene un cuento del Tirol que relata cómo Wölfel "el Fuerte", joven montañés, consigue dar muerte a un terrible dragón que vivía en lo alto de las montañas, en un lugar llamado "la piedra roja", y que tenía aterrada a toda la comarca. Se trataba de un feroz dragón que rehuía la claridad diurna, pero que al llegar el ocaso emprendía el vuelo rodeado de llamas para arrasar y abrasar todo cuanto encontrara a su paso. Su aliento era tan venenoso que mataba la hierba en varias leguas a la redonda: con su sola presencia la vegetación perdía el verdor y se secaba hasta la raíz. Devoraba el cuerpo de sus víctimas, excepto la cabeza, que guardaba en su cueva, donde las acumulaba en un macabro montón. Las gentes huían despavoridas al verlo y nadie podía vencerlo, ni

22. K. Haiding, *Kinderspiel und Volksüberlieferung,* München, 1935, pp. 98 ss.

siquiera con las armas más poderosas. Escalando las montañas, Wölfel consigue llegar hasta "la piedra roja" y situarse sobre un saliente desde el que se divisa el cubil donde dormita el dragón. Para despertarlo y atraer su atención, descuelga un cubo con leche dulce. No tarde en ver brillar sus siniestros ojos y entontes arroja sobre él una enorme piedra que le aplasta la

cabeza. Del destrozado cuerpo del dragón empezó a brotar sangre negra y viscosa, tan abundante que formó un río cuya negruzca corriente llegó hasta la ciudad de Trento. Liberada la región de la presencia del monstruo, volvió a crecer la hierba y todo se llenó de alegría y de un atractivo verdor.[23]

No puede pasarse por alto la importancia que este simbólico motivo de la lucha con el dragón cobra en los antiguos libros de caballería. Así, por ejemplo, en el ciclo artúrico hacen acto de presencia por doquier dragones que ponen a prueba las cualidades guerreras de los caballeros de la Tabla Redonda, siendo especialmente interesantes, desde el punto de vista simbólico, los dragones del episodio del Valle sin Retorno, que ejercían la función de guardianes de la prisión dispuesta por Morgana, la hechicera, y en la cual quedaban encerrados aquellos caballeros que no conseguían vencer a los temibles guardianes. Para dar muerte a tales dragones, de piel impenetrable, había que clavarles una espada o lanza en la boca. Sólo el guerrero que conociera este punto vulnerable y apuntara a derecho a las fauces de su enemigo podía salir victorioso de la prueba.[24]

Entre los libros de caballería ocupa lugar destacado el *Amadís de Gaula,* que ejerció gran influencia en toda Europa durante los siglos XV y XVI. Una de las aventuras principales, si no la central y más importante de las muchas emprendidas por el héroe protagonista de la historia, es su enfrentamiento con el Endriago, ser híbrido entre hidra y dragón (como lo indica su nombre, compuesto de los hombres griegos *hidrya y drago*), de inaudita fealdad, que habita en la "ínsula del diablo", convertida por él en un páramo despoblado y desierto. Amadís deja su patria, la "ínsula firme", para ir al encuentro con el Endriago, guiado por el amor que siente hacia Oriana, su dama elegida. El relato se recrea en contarnos las vicisitudes de la pelea entre el Caballero de la Verde Espada y la endemoniada bestia. Tras un primer encontronazo en que Amadís consigue arrancar un ojo al Endriago, éste se recupera y ataca con mayor cólera, mientras el joven paladín ve cómo van flaqueando sus fuerzas ante la acometida del engendro adragonado, el cual le ocasiona tremendas heridas y le obliga a retroceder cada vez más. No tarda, sin embargo, en percatarse de que la causa tanto de su desfallecimiento como

del creciente vigor de su enemigo es el haberse lanzado al combate movido más por la pasión hacia

23. J.A. Heyl, *op. cit.*, pp. 484 s.

24. C. Alvar, El Rey Arturo y su mundo, Madrid, 1991, p.133.

su amada Oriana que por el amor de Dios. “Este caballero ponía más esperanza en su amiga Oriana que en Dios”, nos advierte el narrador. Comprendido su error, consciente ahora de que es únicamente a Dios a quien debe su fuerza- “bien entendió que su fecho no era nada si Dios no lo enderezase”-, Amadís se recupera y consigue quebrar el otro ojo al Endriago, para terminar clavándole la espada en la boca.[25] Como se ha señalado con acierto, la lucha contra el Endriago no es sino la fachada externa y visible de la lucha que Amadís lleva a cabo contra su propio monstruo interno. “La peligrosísima batalla que libra Amadís contra el Endriago es a la vez un conflicto interior y exterior: Amadís lucha consigo mismo y, al mismo tiempo, sirve como ejecutor de la justicia de Dios sobre la tierra”.[26]

El motivo del combate con dragones aparece asimismo en el *Orlando Furioso*, de Ludovico Artiosto, que recoge motivos y escenas del ciclo de Carlomagno. Uno de los episodios más conocidos de dicha obra es el de Ruggiero, heroico y joven caballero que, montado sobre un hipogrifo, alancea al dragón marino que está a punto de devorar a la bella Angélica. Escena conocido sobre todo por el célebre cuadro de Ingres, el pintor romántico francés, y por las ilustraciones de Gustave Doré, quien supo plasmar en uno de sus más conocidos grabados todo el dramatismo de la escena.

La princesa Angélica había sido abandonada por un mago maligno en las playas de una isla maldita, “la isla del llanto”, asolada por el monstruo marino llamada Orca. Los bárbaros habitantes de la isla, que se la encuentran desmayada sobre la arena a la orilla del mar, deciden ofrecerla al monstruo que los tiene sojuzgados. La desnudan y la encadenan a las rocas para que, al llegar la noche, Orca la devore. Angélica, al conocer la

suerte que le espera, se lamenta amargamente y pide ayuda al Cielo. En ese momento, sobrevuela las costas de la fatídica isla el joven Ruggiero, descendiente directo de Héctor de Troya, a lomos de su alada montura. Al divisar a la hermosa Angélica en tan extraña situación, el paladín se acerca a ella y se informa sobre lo que ocurre. No tardan en oírse espantosos rugidos que vienen del mar. El enorme y deforme cuerpo de la Orca asoma entre las olas, dando tremendos coletazos y lanzando al aire espantosos bramidos. Ruggiero se lanza contra ella lanza en ristre, pero es inútil: su arma resbala impotente sobre las duras escamas del engendro marino, impenetrables como el hierro y la roca. En respuesta a su ataque, la Orca golpea iracunda el mar con su potente cola, levantando masas de agua que están a punto de anegar a Ruggiero y derribar a su hipogrifo. Para poner fin al combate, Ruggiero coloca su anillo mágico en el dedo de Angélica, al

25. *Amadís de Gaula*, Libro III, Cap. IX

26. J.D. Fogelquist, *El Amadís y el género de la historia fingida*, Madrid, 1982, pp. 154 ss.

tiempo que dirige el poderoso rayo irradiado por él reflejado en el disco brillante de su escudo, al rostro de la Orca, la cual queda instantáneamente fulminada. Ruggiero libera a su encadenada princesa y la conduce a una verde isla en la que mana una fuente de aguas claras, donde ambos pueden recuperar sus fuerzas.[27]

En los libros de caballería se inspiró John Bunyan para escribir su célebre obra alegórica *El Progreso del Peregrino,* uno de los libros religiosos más difundidos en Occidente durante los últimos siglos. En una de las escenas más logradas de la obra- traducida en nuestros días, con innegable acierto artístico, al lenguaje dramático-musical por Vaughan Williams-, Bunyan nos relata el violento choque, que tiene lugar en el “Valle de la humillación”, entre su héroe protagonista, Pilgrim (Peregrino), y el dragón Apollyon, el cual pretende impedir que siga adelante por “el camino santo y regio” (*the way of holiness; the King's way*) que lleva a la *celestial City*, a la *City of Zion* (la Cuidad celestial de Sión). Convertido en soldado de Cristo, protegido por la armadura de la luz y armado con la espada del espíritu, Pilgrim libra el

combate en nombre de su Rey, el *King of princess* ("Rey de príncipes" o "Rey de reyes").

Apollyon, cuyo nombre significa el griego "el destructor" y al que Bunyan califica de a *foul fiend* ("un vil enemigo"), se proclama enemigo del Rey celestial al que Pilgrim sirve: "Odio su persona, sus leyes y su gente", espeta al diabólico dragón al guerrero de Dios. Pero Pilgrim, que poco antes había sido armado caballero por los ángeles, no se amilana ni se echa atrás ante las bravatas y blasfemias del dragón. Tras encarnizada lucha cuerpo a cuerpo, el peregrino militante dará muerte al monstruo rebelde, pudiendo así seguir su peregrinación hacia la Ciudad celestial, el *Immanuels Land.* ("el País de Emmanuel"), Como premio a su victoria recibirá de los ángeles una rama del "Árbol de la vida" y una copa lleva del "Agua de la vida", la cual, manando de una mágica fuente situada junto a dicho árbol, es capaz de curar todas las heridas. Rememorando más tarde la hazaña de Pilgrim o Christian, el Guía que conduce a su esposa Christiana y sus hijos hacia la misma meta dirá, al pasar por aquellos parajes, que el vencedor de Apollyon desempeñó con tal bravura el papel de hombre (*did play the Man*) que ni el mismo Hércules le habría podido igualar.[28]

27. J.Bunyan, *The Pilgrim's Progress,* ed. Por N.H. Keeble, Oxford, 1984, pp. 46 ss., 199 y 271.

28. L.Ariosto, *Orlando furioso,* Canto IX, pp. 90-115.

## La Alquimia y el simbolismo hermético

Otro campo en el que la figura del dragón desempeña un papel importante es el de la Alquimia y el simbolismo hermético, donde el dragón simboliza muchas y muy diversas cosas que sería imposible elucidar aquí con detalle. Ocioso es aclarar que la Alquimia, también llamada "Arte regia" o "Arte hermética" (por su mítica relación con Hermes), es mucho más que esa

proto-química o química rudimentaria que pretende la moderna mentalidad cientifista. Se trata, antes bien, de una vía de transformación interior que usa de manera predominante el lenguaje simbólico de los metales.

El dragón aparece en la rica simbología de la Alquimia como el obstáculo que impide la consecución del Oro alquímico, "la Noble Piedra", "la Piedra de los Sabio", "el Tesoro de los tesoros". Sin vencerle y pasar por encima de su cadáver no se puede avanzar en el camino que conduce a la Fuente de la Vida, a la Dama de los Filósofo.

Los antiguos tratados herméticos advierten que "la Obra" está llena de peligros, y el primero de ellos es el dragón, que, como observa Jean-Albert de Broglie, simboliza "un poder disolvente, la energía mortal del veneno que mata la forma después de transfigurarla". La misión de este dragón es guardar el Árbol a cuyos pies brota "la fuente de la inmortalidad", proteger "la Dama de los Filósofos", e impedir así que a ella se acerquen los seres indignos de poseerla: "apartar a los débiles y los presuntuosos", indignos de poseer el tesoro que se oculta en la meta. Quien quiera llegar a la cumbre del "Arte Regia" y conquistar el Oro espiritual, el metal noble e incorruptible con el que se corona la Obra, tiene que pasar por esta primera fase de duro combate. El neófito, habrá de enfrentarse con ese dragón, luchar a muerte con él y vencerlo, pues representa "las fuerzas adversas que van a lanzarse sobre él, desde sus primeros pasos, para tratar de disolver sus fuerzas nacientes. 29

La Obra alquímica comprende tres fases sucesivas, que reciben respectivamente los nombres de *nigredo* u "obra al negro", que es la fase inicial; *albedo* u "obra al blanco", fase de purificación que constituye una labor preparativa para la fase culminante; y *rubedo* u "obra al rojo", en la cual "el filósofo" consigue el oro rojo u oro alquímico. La primera fase, la *nigredo*, también llamada "ennegrecimiento", "putrefacción" o "mortificación", es aquella que va asociada a la figura del dragón. La doctrina hermética ensena que hay que empezar por sumirse en las tinieblas

del color negro, donde acecha el dragón, para poder salir a la blancura de la nueva vida.

29. J.A. de Broglie, *Le Sablier d'or. Recherce sur l'oeuvre alchimique*, París, 1971, pp. 17 s, 42 ss.

"Al igual que héroe libera de la violencia del dragón a la virgen cautiva-escribe Erdlinger, comentando el significado de la *nigredo-*, el alquimista, a través de la *mortificatio* de la *materia prima*, redime al *anima mundi* de su prisión de la materia". En algunos textos herméticos se dice que el dragón o serpiente venenosa porta en la cabeza una joya o piedra preciosa de la cual deberá apoderarse el héroe. Para conseguir esa gema, hay que cortar primero la cabeza del dragón: entonces la gema, arrebatada a la fea y deforme *prima materia*, se convertirá en la Piedra bella y noble, "la Piedra preciosa" por excelencia, "la Piedra de los Sabios", capaz de transformar al ser humano y transmutar la realidad. Lo que antes era mortal veneno, ahora opera con las virtudes de un infalible remedio o medicina universal. 30

Son frecuentes los grabados alquímicos en que aparecen una o varias figuras humanas, armadas de lanza, espada o flechas, en lucha contra uno o más dragones. Tales imágenes van asociadas a la fase de "putrefacción" o "destrucción" que debe preceder a la "regeneración" o "renovación" en una forma mejor. En uno de dichos grabados vemos a un caballero totalmente recubierto por su coraza, que, con su camino hacia el renacimiento, penetra, espada en mano y protegido por su escudo, en el fuego que es el elemento vital del dragón. Bajo dicho cuadro puede leerse la siguiente inscripción: "en marcha contra el dragón para salvar a la virgen". En otra característica ilustración alquímica, se reproduce la lucha con el dragón a la entrada de la cueva hermética, mediante la figura de un guerrero con arco y flechas que apunta a la caverna en la que yace el dragón alado envuelto en llamas, bajo el lema "imitando la obra de Apolo". La significación de todas estas representaciones simbólicas viene a quedar aclarada por la divisa plasmada al pie de una figura de dragón en forma de árbol, cual si fuera su rugido incitador al combate: "A menos que me matéis, no podréis ser llamados

sabios”. [31] Un texto hermético harto elocuente, recogido por Berthelot, proclama con fórmula sumamente expresiva: “El dragón es el guardián del templo. Sacrifícale, decapítale, separa la carne de los huesos y encontrarás la que buscas”. [32]

30. J. Erdlinger: *Der Weg der Seele,* München, 1990, pp. 189-194. Que citemos esta obra de inspiración junguiana, no quiere decir que aceptemos sus interpretaciones, consistentes en un inaceptable reduccionismo psicologista, que, como ocurre con su maestro Carl Jung, pretenden encerrar la doctrina de la Alquimia en uno de los estrechos límites que no van más allá del mundo de lo psíquico.

31. J. Fabricius, *Alchemy,* Willinborough, 1989, pp. 68-77.

32. M. Bertholot, *Les origines de l’Alchimie*, París, 1885, p.60

El célebre tratado *Atalanta Fugiens* (“La Huida de Atalanta”), del que es autor Michael Maier, contiene, entre otros muchos grabados donde aparece el dragón, uno bastante conocido en el que vemos al Sol y la Luna, representados con forma humana, combatiendo con el dragón que se arrastra agonizante e imponente en medio de ambos, Armados de sendas mazas o estacas, semejantes al poderoso basto de Hércules, dan muerte al dragón alado, mientras al fondo de la escena, sobre una playa que se divisa a lo lejos, y en lo que probablemente es la reproducción de un momento anterior del mismo relato plasmado en el dibujo, un hombre y una mujer armados con arcos y flechas persiguen al dragón que huye y trata de escapar al mortífero ataque de sus enemigos.

En la obra *De lapide philosophico* (“De la piedra filosofal”), de Lambspringt, se nos muestra una serie de escenas historiadas que se desarrollan en un bosque: en una de ellas vemos un guerrero antiguo luchando con el dragón alado o “bestia negra” en el claro del bosque, mientras uno de los últimos cuadros de la serie nos presenta al “señor del bosque” sentado sobre un trono y coronado como rey, con un dragón a sus pies. Una representación similar puede encontrarse en la obra de Sabine Stuart de Chevalier, *Discours*

*philosophiques,* en la que aparece la imagen del “Adepto triunfante” en figura de rey, sobre un promontorio desde el que se divisa el mar, pisando sobre el cuerpo de un dragón en el que clava, con serenidad y sin el menor esfuerzo, su espada de caballero, al tiempo que sobre su cabeza un ángel coloca una corona de laureles.[33]

En otros emblema alquimistas vemos al *Rebis* o Andrógino hermético que se yergue victorioso plantando firmemente sus pies sobre el cuerpo de un dragón tendido impotente sobre una esfera alada, o al águila bicéfala del Mercurio andrógino que abre sus alas por encima del dragón, situándose entre los dos rayos del sol uqe traspasan a este último, el cual descansa sobre la copa del árbol de la materia prima. Titus Burckhardt, comentando los dos últimos emblemas, observa que ese dragón que tan importante papel desempeña en el “Arte regio” no es otro que “el dragón del caos o de la naturaleza indómita”.[34]

**El combate con el dragón en España**

España posee una gran riqueza en lo que se refiere a leyendas, historias y consejas relacionadas con el dragón. Sería imposible hacer aquí un estudio pormenorizado del material que sobre tal tema existe en las diversas regiones españolas, pero sí es interesante ofrecer al lector un pequeño elenco, seleccionando algunas de las muestras más significativas.

33. J. Van Lennep, *Art et Alchimie,* Bruxelles, 1966, pp. 120 s, 134 y 163.

34. T. Burckhardt, *Alquimia,* trad, Barcelona, 1972, pp. 162, 192 y 249.

Una de las regiones donde más abundan los relatos sobre el enfrentamiento con el dragón es el país vasco. Se trata de relatos que, seguramente, hunden sus raíces en la Prehistoria del noble pueblo euscaldún. Las más conocidas de ellas acaso sean las de Iraunsugue y Herensugue (*herensugue* es actualmente la palabra que, junto con *dragoi,* se emplea en vascuence para designar al dragón; *sugue* significa serpiente).

Una de estas leyendas nos habla del monstruo Herensugue, dragón de varias cabezas y cola de fuego que habitaba en una caverna cerca del actual Mondragón y que tenía atemorizada a toda la comarca, ya que cuando se sentía hambriento, descendía a los pueblos de la zona y causaba una gran mortandad entre la población. Para aplacerle, los lugareños decidieron entregar al dragón cada cierto tiempo una persona, sorteando entre todos los habitantes, de tal modo que nadie se viera excluido de tan triste sino. Llegó un día en que tocó en suerte a la novia de un joven y bravo herrero al ser sacrificada a la inmunda bestia. La bella muchacha fue conducida al bosque donde Herensugue vendría a buscarla. Pero el joven herrero no estaba dispuesto a tolerar semejante tropelía. Cogiendo una barra de hierro, el joven la puso al rojo y salió al encuentro del monstruo. Lo encontró justo cuando estaba a punto de devorar a su amada. Corrió hacia él con la barra candente en ristre y se la clavó en la boca, ocasionándole la muerte. El bravo mozo salvó así a su novia y a su pueblo de la insoportable tiranía del dragón. El nombre de Mondragón, "Monte-del-dragón", recuerda tal hazaña, plasmada también en el escudo de armas de dicha villa, sobre el que aparece un gran dragón.[35]

La otra leyenda, no menos notable, es la que hace referencia al dragón Iraunsugue, cuya morada se encontraba en una sima de la sierra de Aralar y al que también se ofrecían sacrificios humanos para aplacar su hambre y su cólera. La persona destinada a ser ofrecida al dragón era conducida a la sima y abandonada junto a la negra boca de la misma a la espera de que Iraunsugue emergiera para cobrarse el botín. Cierto día, en el que le había correspondido a una joven muchacha ser pasto del dragón, acertó a pasar cerca de la sima el caballero Teodosio de Goni, que hacía penitencia arrastrando una grande y pesada cadena. Al divisar a la joven muchacha que había sido ofrecida a la sazón, le preguntó qué es lo que hacía una joven tan bella en un sitio tan desolador. Al enterarse de lo que ocurría el caballero de Goni se ofreció a ocupar su lugar. No tarda en salir de la sima el dragón, el cual, mordiendo con rabia la cadena, tira de ella arrastrando hacia sí al desdichado caballero. Éste, aterrado, pide socorro a Samiel (San Miguel). Atendiendo a su llamada, Samiel desciende de los cielos y con su espada

flamígera da muerte al dragón y corta las cadenas del caballero, que queda así completamente libre, tanto del dragón como de la pesada carga mortal que antes arrastraba. Hoy día se alza en el

35. J.M. de Barandiarán, Diccionario ilustrado de mitología vasca, Bilbao, 1972, pp. 99 s.

lugar, al borde de la sima, un santuario dedicado a San Miguel en conmemoración del suceso.[36]

Otras leyendas vascas hablan de dragones o serpientes que custodian tesoros, como en la montaña de Auza, donde se dice que existió antaño una caverna que contenía un depósito de oro, pero al cual nadie podía acercarse ya que estaba guardado por una descomunal serpiente. Se cuenta que un sacerdote consiguió acercarse en cierta ocasión al oro depositado en la cueva, recitando una serie de oraciones que tenían la virtud de hacer disminuir de tamaño a la serpiente; pero no pudo apoderarse del oro, ya que al intentarlo la bicha comenzaba a crecer desmesuradamente. Pudo salir sano y salvo de la cueva gracias a una hostia consagrada que llevaba en el pecho. Por eso en la región se suele decir: *Auza, han baduk gauza, baina neok ezin dar* (“en Auza hay cosas, pero nadie puede tomarlas”).[37]

En Andalucía, y más concretamente en la provincia de Jaén, hay una serie de historias que giran en torno a la figura de algún peligroso dragón. Es el caso, por ejemplo, del llamado “lagarto de la Malena”, al que se atribuía la desaparición de numerosas personas que se habían aproximado al manantial situado cerca de su guarida, la cual se hallaba rodeada de restos humanos. La leyenda cuenta que la ciudad se liberó del peligro que suponía dicho reptil gracias a la valerosa acción de un joven que consiguió darle muerte. Las versiones no se ponen de acuerdo sobre si el héroe liberador fue un caballero andante, que deslumbró al peligroso lagarto enfrentándose a él protegido por una armadura de espejos, o un pastor que atrajo al dragón mediante cebos, para terminar dándole un trozo de carne mezclado con una sustancia explosiva, que le hizo estallar en pedazos. De ahí el dicho que aún se conserva en Jaén: “Ojalá reviente como el lagarto de Jaén”.

Sin salir de la mencionada provincia andaluza, comprobamos que en la localidad jiennense de Martos existe una especial devoción a Santa Marta, la santa vencedora de la Tarasca, que tiene su origen en el hecho de haber liberado Santa Marta a dicha población de una enorme serpiente que tenía aterrados a sus habitantes. En su novela picaresca *La lozana andaluza*, el marteño Francisco Delicado habla de "la pena de la Sierpe", situada más arriba de la fuente de Santa Marta, pena sobre la que antaño fue vista "Santa Martha defensora, la cual allí maculosamente mató una ferocísima serpiente, la cual devoraba los habitantes de la ciudad de Marte [Martos], y ésta fue la principal causa de su despoblación".[38]

36. *Ibid*, pp. 207-210

37. *Ibid*, pp. 47 s.

38. Debo estas informaciones sobre el dragón en Jaén al intelecto y erudito tosiriano Manuel Fernández Espinosa, que amablemente me ha proporcionado una valiosa documentación sobre esta materia.

En Cataluña hay varias tradiciones orales referidas a la lucha que libró el Conde Wifred *el Pilós* (Vilfredo el Velloso) contra un dragón que asolaba su condado y que recibía el nombre de "la Vibria". Dicho dragón, traído por los sarracenos y aliado suyo, tenía su morada en las cuevas de las montabas de San Lorenzo, cerca de Barcelona, desde donde hacía sanguinarias incursiones por toda Cataluña. Para poner fin al terror impuesto por el vil monstruo, Wifredo envió al caballero Candal, al frente de una tropa de jinetes, con la misión de buscar y dar muerte al dragón. Tras cabalgar durante horas, los caballeros catalanes encuentran en la montaña a la fiera, justo en el momento en que devora a un campesino. Es tal la furia de la alimaña al ver interrumpido su festín, que comienza a emitir horrendos silbidos, rugidos y gruñidos, haciendo que los caballos se desboquen y huyan despavoridos, cayendo muchos de ellos en una profunda sima. Imponentes ante la cólera del dragón, los caballeros tienen que batirse en retirada. Será el mismo Wifredo quien tenga que acabar con el dragón, lo que conseguirá

tras dura refriega, en la que está a punto de perecer. Cuando el dragón le tiene aferrado entre sus garras y comienza a levantar el vuelo para llevárselo a su guarida, el Conde lo atraviesa de par en par con su espada. Otras narraciones populares, en las que probablemente se mezclan los motivos de la anterior, relatan el victorioso combate que un misterioso caballero de reluciente armadura blanca y blanca cabalgadura libró contra un terrible dragón que habitaba en la Cova del Drac, cerca de Tarrasa, y que tenía aterrada a la región.[39]

Del Lago Bañolas se cuenta asimismo que en su fondo moraba un dragón que guardaba un valioso tesoro al que muchos intentaron acceder sin conseguirlo. Más de uno perdió la vida en el intento. Algunos relatos refieren las sangrientas incursiones que este dragón hacía en las poblaciones próximas, hasta que un esforzado guerrero consiguió darle muerte.[40] Como vencedor del dargón aparece también el legendario Otger Kathalón, mítico fundador del condado catalán en las luchas de la Reconquista. No sería extrano que el pueblo proyectara sobre sus héroes y líderes la imagen de su heroico patrono, *Sant Jordi,* cuya gesta antidracónica iba estrechamente ligada a la idea de Cruzada.

Ya que hablamos de España, habría que apuntar que San Narciso, al que antes nos hemos referido, es en realidad un santo espanol: fue obispo de Gerona, ciudad a la que volvió tras su viaje a Alemania y en la que sufriría martirio. San Narciso, el matador del dragón por mano interpuesta, es el patrón de la bella capital gerundense, donde se conservan sus restos.

39. F. Caudet Yarza, *Leyendas de Cataluna*, Madrid, 1995, pp. 45 s, 123 s.

40. B. Moya, *Llegendes I contes catalans*, Tarragona, 1997, pp. 75 ss.

Una hazaña semejante a la del Wifredo catalán es que la que lleva a cabo Fernán González, el fundador del condado de Castilla, al liberar a su pueblo de la amenaza de un terrible dragón que, sembrando el terror e infundiendo pánico hasta a los más valientes, ponía en peligro el espíritu combativo de

los castellanos cuando más necesitaban aglutinar sus fuerzas, justo en las jornadas previas a la batalla de Hacinas, en la que se decidirá la suerte de ese pedazo de tierra española. El Poema de *Fernán González*, uno de los primeros poemas épicos de la lengua castellana, relata cómo un dragón de descomunal tamaño, al que califica de "sierpe rabiosa", aparece de forma repentina sobre el campamento castellano echando fuego de tal modo que todos creyeron que perecerían abrasados:

*Dando muy fuertes gritos la fantasma astrosa,*

*Toda venía sangrienta, bermeja como rosa.*[41]

El líder castellano hace que se desvanezca el peligro y devuelve la confianza a los suyos, mostrándoles que todo ellos es obra de magia, estrategema de los moros, y que lo único que deben temer es el poder de Dios, que les auxiliará en todas las pruebas que hayan de afrontar, por duras y difíciles que sean. El triunfo sobre el dragón fantasmagórico preludia la victoria sobre los ejércitos agarenos que tendrá lugar al día siguiente en Hacinas; victoria gracias a la cual Castilla se libera del tributo de las cien doncellas que hasta entonces tenía que pagar a los árabes en señal de sometimiento. En este último detalle aflora uno de los ingredientes típicos de las garras del monstruo tras duro combate.

Otras leyendas populares sitúan el combate con el dragón, ligándolo de un modo u otro a los orígenes de Castilla, en los abruptos riscos que rodean el lugar donde se alzara antaño el monasterio de Arlanza o en las inmediaciones de la Laguna negra, enclavada en una zona montañosa y boscosa de difícil acceso; dos rincones cargados de poderosas evocaciones, en los que todavía resuena el eco de aquellos tiempos heroicos y en cuyos agrestes paisajes parece como si fuera a asomar de un momento a otro la silueta de la gran sierpe.

En Madrid existía antiguamente una "Puerta del dragón", situada en las murallas, probablemente en lo que actualmente es Puerta Cerrada. Algunos cronistas creen descubrir en el nombre de tal puerta, que daba acceso a la

ciudad, una alusión a la hazaña de algún héroe helénico, como Jasón o Heracles, que hubiera vencido al dragón en dicho lugar, deduciendo tal argumento un indicio del origen griego

41. *Poema de Fernán González*, Cap. XVIII

de la villa siglos después se convertiría en capital de España. Para otros, en cambio, se trataría más bien del recuerdo de la victoria que sobre una monstruosa serpiente allí guarecida logró un caballero medieval.

No podía dejar de ir asociada a la victoria sobre el dragón con el nombre y la figura de Santiago, el santo guerrero patrono de la nación española, al que la leyenda presenta acudiendo en auxilio de los cristianos en diversas batallas contra los sarracenos, montado sobre un caballo blanco y blandiendo su invencible espada. Cuando los cronistas medievales relatan los ataques o incursiones de los ejércitos musulmanes, éstos son descritos a veces como si fueran una enorme serpiente que se arrastra y agita sobre el terreno amenazando con engullir al "pueblo cruzado", o como si acecharan en la sombra, cual dragón emboscado a la espera de su presa. Frente a esta masa ennegrecida, que llega en ocasiones a oscurecer el sol, el Santo apóstol y caballero aparece como un nuevo San Jorge. A lomos de su blanco corcel, Santiago se alza como una típica figuración del héroe solar vencedor del dragón, siendo su sobrenombre "Matamoros", sinónimo de "Mata-dragones". En las imágenes del santo que lo muestran bajo este aspecto bélico, el moro que yace caído bajo las patas de su caballo, representación del enemigo de la Cristiandad, viene a ocupar el puesto del oscuro dragón derrotado a los pies de la montura de San Jorge o San Teodoro. En algunas tallas el agareno derrotado es presentado con un aspecto similar al de un dragón.

Pero la figura de Santiago está mucho más directamente relacionada con el dragón en algunos antiguos relatos que nos lo presentan como auténtico vencedor del monstruo abisal. Así, por ejemplo, el que se refiere a la llegada de los restos de San Yago a Galicia, donde más tarde se alzará Compostela,

la ciudad a él consagrada, fundación que queda sellada por la victoria sobre un voraz dragón o serpiente que tenía aterrorizada a la región.

Según la leyenda, por orden de Lupa, esposa de un jefe local celta, el cuerpo de Santiago, que sus discípulos habían traído por mar desde Palestina en un azaroso y milagroso viaje, fue conducido a una colina que servía de refugio a una gigantesca serpiente-dragón, sedienta de sangre y de rapiña, a la que ningún guerrero osaba hacer frente. Lupa abrigaba a la esperanza de que la presencia de los santos despojos pudiera contener la furia del monstruo y liberar a su pueblo de semejante pesadilla. Al divisar la comitiva que se aproximaba a sus dominios, el dragón salió airado de su cubil, pero, lejos de atacar a lo que hacia él venían, nada más percibir la luz y los suaves efluvios que emanaban del egregio sarcófago, cayó a tierra como fulminado. A la vista del milagro, Lupa abrazó la fe cristiana, seguida por la mayoría de su gente, y dispuso que los restos de Santiago fueran sepultados en el lugar, dentro de un ataúd de piedra.

Aunque sean más que nada detalles curiosos, no pueden pasarse por alto las similitudes o paralelismos existente entre Santiago y el Thor germánico. Por su carácter belicoso, muy semejante al de Thor, dios del trueno y de la tormenta, el Apóstol cuyos restos reposan en Compostela era llamado “el hijo del trueno”. La misma T que aparece erigirse en eje de su nombre sugiere la T de la palabra “trueno” y “tormenta”, así como la forma en T del martillo atronador del dios luchador y defensor del orden. Los nombres de *Tiago* y *Diago* o (Diego) con que se le designaba en la Edad Media- resultante de la errónea división de *San-tiago*, *Sanct-Tiagus*- no dejan de guardar una cierta analogía con los nombres *Thor* y *Donner* o *Donar,* atribuidos al empuñador del martillo Myolnir.

Señalemos, para terminar con esta sucinta relación de datos simbólicos y legendarios, que el episodio mítico del combate con el dragón se mantiene vivo aún en nuestros días en múltiples manifestaciones folclóricas, siendo dramatizado y revivido de forma más o menos espectacular en diversos festejos populares que todavía perviven, como eco de un remoto pasado, a lo

largo y ancho de nuestra geografía, al igual que el resto de Europa. En la mayoría de tales festejos, a los que suele ir asociada la danza de las espadas, un monstruo de tela y cartón recorre las calles entre el alborozo de la población, con dispositivos de fuegos de artificio en la cabeza y otras partes del cuerpo (figuración de las llamas que el dragón de la leyenda arroja por su boca y sus ojos), siendo en la mayoría de los casos rodeado y jaleado por el gentío que se agrupa en torno a él haciendo amago de combatirle. A veces esta acción combativa es desempeñada por un mozo a pie o a caballo que asume así el papel de San Jorge o el mítico *dragon slayer.* Merece citarse la *Festa del Drac*, de la localidad pirenaica de Berga, que quizá sea la más célebre de las fiestas populares de este tipo en Cataluña y cuyo centro animador es *La Guita,* dragona o tarasca evocadora de tiempos remotos.

En España, hasta tiempos muy recientes, se solía sacar un dragón o tarasca en la procesión del Corpus, de tan arraigada tradición en nuestro país. Fue famosa, por ejemplo, la tasca, obra de Luis Hernández, que recorrió las calles de Madrid en 1745, llevando sobre el lomo todo un bajel, como indicando su naturaleza acuática y oceánica, con una dama sentada a popa sobre un trono. La costumbre se conserva todavía en algunas regiones, como en Galicia, donde el dragón que desfila en tales procesiones recibe el nombre de “coca”.

Es probable que el nombre de “coca”, que se da a ciertos bollos o tortas en determinadas regiones españolas, esté relacionado con este contexto folclórico de raíces míticas. De hecho, por su forma, tales dulces reproducen, bien el tronco de un dragón descabezado, bien el cuerpo de una serpiente enroscada. Al cortarlos se repite la acción que *in illo tempore* llevará a cabo el héroe vencedor al cortar y trocear el cuerpo del dragón. Algo semejante ocurre con las tradicionales serpientes enroscadas de mazapán, que suelen prepararse para las fiestas navideñas y que son auténticos dragones guardianes del tesoro de dulzor oculto en su interior encerrado en el centro de la circunferencia que describen.

Todos estos datos demuestran el tremendo impacto que el mito de la lucha con el dragón ha ejercido siempre en la mente del pueblo español, al igual que en el resto de las naciones y pueblos de Europa.

## 4
## NOTAS COMUNES EN EL MITO

Aun dentro de su inmensa variedad temática y de la diferencia de enfoques que los distingue a unos de otros, los múltiples relatos y\o imágenes que hemos ido analizando presentan, como se habrá podido constatar, una serie de elementos coincidentes que viene a perfilar el contenido esencial del mito de la *Drachenkampf* o lucha con el dragón. Entre los elementos simbólicos más significativos que se repiten de una manera insistente de unos mitos a otros, al menos en lo que a las líneas básicas se refiere, podemos destacar los siguientes: 1. El carácter monstruoso, terrible y caótico del dragón; 2. Su naturaleza ardiente y venenosa, airada y mentirosa; 3. Su asociación con la oscuridad, las tinieblas y la negrura; 3. Su significación ctónica, telúrica y acuática, materna y femenina. Esto, por lo que se refiere a la figura del dragón propiamente dicha. Por lo que hace al resto de los elementos que configuran el contexto de su acción y de su vida, dando forma definitiva al mito del combate con el dragón, cabe destacar: 1. La mujer que mantiene cautiva o que amenaza con devorar, 2. El tesoro que custodia en el fondo de su cueva; 3. La desertización y destrucción de la naturaleza que ocasiona su tiranía, con el reverdecer que sobreviene al ser vencido.

**El carácter negativo, monstruoso, terrible y caótico del dragón.**

Este es el primer rasgo que salta a la vista en la figura del imaginario monstruo de los abismos: su fealdad y deformidad; su presencia aterradora y horripilante; su bestialidad, monstruosidad, perversidad y crueldad; su función destructiva y aniquiladora; su característica de ser causante de grandes calamidades; su inseparable vinculación con las ideas de desolación, devastación, sequía, miseria y hambre; su naturaleza demoníaca, satánica, y diabólica.

Por su descomunal tamaño, por sus horribles rasgos físicos, por su aspecto deforme y contrahecho, por la fealdad y desproporción de sus miembros, por la heterogeneidad de las partes que forman su cuerpo, el dragón viene a ser

el colmo de lo anómalo y monstruoso, el súmmum del horror, la máxima expresión de lo que repele y causa espanto. Por eso es imaginado con el cuerpo de aquellos animales que causan mayor pavor y repugnancia en cualquier ser humano, sólo que aquí los cuerpos de tales animales, además de mezclados sin proporción ni orden alguno, se hallan aumentados hasta dimensiones indecibles: como un gigantesco escorpión o como un mastodóntico gusano; con los anillos constrictores de una enorme y gruesa serpiente o con el tronco calloso e hinchado de un cocodrilo ciclópeo. En él nos encontramos con la anormalidad, la monstruosidad, la bestialidad y la brutalidad elevadas a la más alta potencia.

Pero no sólo es monstruosa su figura o su apariencia física: son también monstruosos sus movimientos, su paso torpe y pesado, su rugido o su voz, su mirada, sus huellas, los ruidos que produce, las llamaradas que salen de su boca, el estruendo que provoca su marcha renqueante, la atmósfera lúgubre y turbulenta que lo rodea y le acompaña por doquier, el hedor que emana de su piel, los negros nubarrones y las borrascosas tormentas que anuncian su proximidad, su pestilente y mortífero aliento. Todo en él presenta los rasgos distintivos de lo horrendo, lo que invita a huir y apartar la mirada. Hasta el menor detalle de su anatomía, de sus costumbres o de su forma de vida inspira juntamente miedo y asco. No es extraño que el simple recortarse de su silueta en el horizonte o el eco de su ruidoso avance, provoquen el pánico en las regiones donde hace sentir su amenaza.

Como “bestia astrosa”, es decir, desastrada, deshecha y contrahecha, suele ser descrita en muchos textos medievales. De “desemejada criatura”, “cosa tan desemejada”, se califica al Endriago en el *Amadís de Gaula.*

He aquí, pues, la característica fundamental del dragón: la deformidad o ausencia de forma, en el más estricto sentido de la expresión. Es un ser informe, carente de mesura y proporción, que desconoce en su misma constitución la perfección de lo bien formado; viene a ser la inerte negación de la belleza y la armonía que es consustancial a lo que ha sido creado, configurado o confirmado por el amor, bajo la ley del orden. En él toma cuerpo la más brutal deformación de lo vivo y orgánico. La mezcla heterogénea, la llamativa discordancia de sus elementos constitutivos- alas

de murciélago junto a garras de águila o león, cuerpo de cocodrilo, saurio o paquidermo junto a cola de serpiente, y así sucesivamente- hace de su figura algo chirriante, contradictorio, repulsivo, atroz, ofensivo a la vista. Parece hecho a remiendos, como con residuos o trozos dispersos de otros animales que nada tienen que ver entre sí, cuando no de seres monstruosos o nauseabundos extraídos del mundo fantástico y mítico. Se podría decir que es una criatura hecha con desperdicio mal ensamblado de otras criaturas. A acentuar tal deformidad, contribuyen los dos extremos de la demasía aberrante o de la exageración distorsionadora, el exceso y el defecto, que en el dragón se dan al unísono y de manera exagerada, implacable, sin paliativos: por un lado, el exceso de lo malo y perverso, de aquello que no debería darse, y, por otro lado, el defecto de lo bueno, de todo cuanto debería estar presente, aportando belleza, armonía, normalidad y mesura.

Esta fisonomía deforme y contrahecha del dragón indica que se halla simbólicamente "fuera" del mundo ordenado de la Creación, proyectado contra ella. Es hostil al cosmos, con lo que éste concepto lleva implícito de orden y unidad. En él podemos ver la contrafacción de lo humano y divino. Su *de-formidad* es la antítesis de la *dei-formidad* del ser humano, formado a imagen y semejanza de Dios; una parodia de esta última. De la misma forma que su gigantismo es una grotesca caricatura de la infinitud divina. En los comentarios al pasaje del *Apocalipsis* en el que aparece el dragón, suele hacerse hincapié en este simbolismo de la figura dracónica, viendo en sus enormes proporciones, así como en otros elementos de su informe configuración, un intento de imitar la majestad y grandeza divinas. Criatura que, por su tamaño, quiere reproducir en sí misma la inmensidad de Dios, el dragón es considerado por numerosos exégetas como la plasmación gráfica del intento del diablo por usurpar los atributos divinos, lo que hace de él "el mono de Dios", un burdo y ridículo imitador del Ser Supremo. "Su ridícula aspiración a igualar a Dios en grandeza sólo le proporciona falta de armonía, una disimetría llevada hasta lo grotesco", escribe el teólogo Sylvester Birngruber.[1] El tremendo volumen del dragón es el resultado de una simple agregación masiva, material, puramente cuantitativa, sin la presencia de lo cualitativo: es pura cantidad, sin calidad alguna, por lo que está en las

antípodas de la auténtica grandeza.

A todo ello se añade, para perfilar aún más el carácter monstruoso del dragón, sus desmanes y fechorías, los destrozos que provoca, sus crímenes y sangrientas correrías, sus continuas e indecibles atrocidades. Después de su deformidad, el rasgo más distintivo del dragón es su irresistible inclinación a destruir y hacer daño, su capacidad para sembrar el desorden, el dolor, el terror y la muerte. Sólo se siente a gusto devastando, matando, triturando, aniquilando y engullendo otros seres vivientes. Destruye y devora todo lo que encuentra en su camino, exige continuos sacrificios humanos- pudiendo ser la víctima uno o varias vírgenes o cierto número de jóvenes varones- y ocasiona la ruina y el empobrecimiento de los campos.2 Odia la belleza, la fuerza, la nobleza, la alegría, la lozanía y la vitalidad. Por ello elige entre sus víctimas a los más bellos entre los jóvenes, ya sean varones o féminas. Heraldo de muerte y enemigo declarado de la vida, siente visceral aversión contra todo lo que sea vida sana, rica, bella y pujante, y por eso procura despedazarla, corroerla, aplastarla, arruinarla. Como “un monstruo gigantesco y bien alimentado que ha traído muchos males a los hombres en la tierra” define el dragón Pitón el homérico *Himno a Apolo*.3 Y del Apofis o Apep egipcio se dice que encarna “todo lo que es perverso y antagónico para el bienestar humano”.4

Es significativa la asociación que muchos pueblos de las más diversas latitudes han establecido entre el dragón y la fuerza destructora de los seísmos, concebidos como resultado de los airados coletazos o las violentas convulsiones del dragón en su mundo subterráneo, punto éste al que nos referiremos más delante. Quizá la más expresiva materialización de tal poder destructivo sean las llamas que el dragón expulsa por su boca y que, junto con el veneno, se presenta como una típica expresión de su naturaleza. Con su fuego y su veneno, el dragón mata toda forma de vida, incendia bosques y ciudades, emponzoña y contamina el ambiente de la región donde habita.

1. S.Birmgruber, *El Apocalipsis de San Juan*, trad., Madrid, 1966, pp. 174 s.
2. K. Wehrhan, *Die Sage*, Leipzig, 1909.
3. K. Kerényi, *Apollo,* Dallas, Texas, 1983, p. 42.
4. D.A. Machenzie, *Egyptian myth and legend*, cit., p. 64.

Para la visión mítica del mundo tradicional, el dragón se presenta como símbolo por excelencia del caos. En la India védica, Vrtira es “el demonio del caos”,5 mientras que en las antiguas civilizaciones del Próximo Oriente, el dragón Tiamat o Ushumgal se perfila como “la figura capital de las potencias caóticas” (*die Hauptgestalt der Chaosmachte*).6 Aclaremos más adelante lo que ha de entenderse por “caos” y “potencias caóticas”, pues tales expresiones admiten varias acepciones en la terminología tradicional, no forzosamente peyorativas, aunque éstas últimas sean las que aquí, por razón del enfoque adoptado, hayamos acentuado de manera especial. Podemos anticipar que el caos y lo caótico pueden interpretarse bien como lo anterior al orden o lo todavía no ordenado, bien como lo contrario y hostil al orden, lo que busca la subversión de una realidad rectamente ordenada o hace imposible su consecución. De momento, bastará con dejar constancia de que en la mayoría de los mitos y leyendas, la acción del dragón es concebida como una acción básicamente subversiva, catagógica (o de tirón hacia abajo), destructoria del orden y denigradora del ser humano.

En el poema *Beowulf,* a Grendel y al Dragón de fuego se aplican epítetos tan expresivos como “sombra de muerte”, “portador del caos”, “negador de la vida”, “destructor”, “enemigo del pueblo” o “enemigo de la humanidad”, presentándose ambos como la encarnación de cuanto amenaza la existencia humana de todo lo que se opone a la armonía, la justicia y la paz. En concreto, Grendel es descrito como un ser hostil que vaga en el exilio, “un solitario que siembra el terror” (*atol angengea*), y se le atribuye también, al igual que al dragón que matará a Beowulf, la fealdad- *aeglaeca*, “feo” o “monstruo”, es el adjetivo con que se califica y describe-, partiendo siempre del punto de vista que considera existe un estrecho nexo entre el caos o deformidad que presenta la figura de un determinado ser y el caos interno de que es portador el ser en cuestión y que no puede sino proyectarse al exterior a través de su acción. Frente a la amenaza de los dos monstruos y como radical antítesis de su violenta y demoníaca naturaleza, se alza radiante el *hall* o sala del palacio regio donde se reúnen los nobles

germánicos con su rey para entonar sus cantos y festejar los lazos que los unen, materialización simbólica de la vida comunitaria, justa y rectamente ordenada, regida por el amor. Como se ha dicho con acierto, dicha sala, que es lugar de refugio, de alegría y de paz, simboliza “el orden, la luz, la regeneración y la vida misma”; por eso, es odiada por las criaturas nocturnas y caóticas de la catadura de Grandel.[7] Esto explica que Beowulf, al igual de Thor, de quien viene a ser

5. M. y J. Stutley, *A dictionary of Hinduism*, cit., p. 340.
6. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament,* cit., p. 40.
7. Gr. D. Caie, *Notes on Beowulf,* Beitut, 1984, p. 64 s.

una simbólica reencarnación cristiana y caballeresca, se perfila como “perservador de la humanidad” y “campeón contra las fuerzas del caos y la destrucción”.[8] Como apunta con acierto Michael Alexander en el prólogo a su traducción del viejo poema anglosajón, el conflicto entre Beowuld y los monstruos como Grendel y el Dragón se traduce en “un conflicto épico entre la vida y la muerte, la armonía y el caos, el bien y el mal”.[9]

El dragón no es sólo la negación de la belleza, puesta de manifiesto por la fealdad y deformidad de su cuerpo; es también la negación de la unidad, de la salud y la vida; la negación de todo lo elevado, nuevo, noble, digno y valioso. Es la encarnación de la perfidia y la maldad; el compendio viviente de todo lo negativo; la fuerza negadora de toda realidad positiva; el espíritu mismo de la negación. Con su misma presencia, el dragón dice “no” a cuanto configura la riqueza de la existencia, la magnificiencia de la realidad cósmica, el esplendor de lo creado como reflejo de la grandeza divina. Al dragón resultan aplicables las palabras de Goethe, en el *Fausto*, pone en boca del diablo Mefistófeles y con las cuales éste define su propia naturaleza:

*Ich bin der Geist, der stets verneint!*
*So ist denn alles, was ihr Sünde,*
*Zerstörung, kurz das Böse nennt,*

*Mein eigentliches Element.*

(“¡Soy el espíritu que siempre niega! Por eso, es mi propio elemento todo lo que llamáis pecado, destrucción, en una palabra al mal”).

Pocas escenas expresan mejor esta idea que la ya mencionada del *Apocalipsis* en la cual el dragón hace estragos entre los luceros del firmamento. Los destrozos producidos en la bóveda celeste por la furiosa agitación de su descomunal extremidad caudal son una buena muestra de su furia negadora. Esta actitud rebelde y negadora queda plasmada asimismo en el conocido pasaje en el que el dragón se enfrenta a la Mujer vestida de sol, personificación de la postura afirmadora, receptiva, radiante y luminosa, lo que Jean Marchal llama “la conciencia copa”, dispuesta a recibir y aceptar. El dragón, como indica el mismo Marchal, se perfila como la negación de esa “conciencia copa”: es la cerrazón negadora, la conciencia que vive cerrada en sí misma, encerrada en el círculo vicioso de la total negación, incapaz de afirmar nada y que, por eso mismo, es hostil a todo, hostil incluso a sí misma. La mujer que se yergue retadora y desafiadora frente al dragón simboliza la postura interior de quien dice

8. A.M. Arent, *The Heroic pattern: Old Helmets, Beowulf and Grettis Saga*, cit., p, 183.

9. M. Alexander, *Beowulf,* Hardmondworth, 1973, p. 38.

“sí” al orden divino y a su propia misión en el universo, negando con ello la negación que representa el dragón.[10]

El impulso destructor que caracteriza al dragón se manifiesta, por otra parte y de manera especial, en su voracidad, en su avidez y rapacidad. Es una fiera permanentemente hambrienta, y su hambre le lleva a causar gran mortalidad y desolación. Depredador implacable y brutal, la suya es una glotonería insaciable: nunca se siente satisfecho; está en todo instante inquieto, ávido de presas a despedazar y tragar; se halla poseído por una bulimia sangrienta; necesita comer y engullir sin parar, clavar sus garras y sus dientes ensangrentados sobre cualquier cosa que aliente. Su instinto asesino no se detiene ante nada, y ello por pura ansia, por desmedida y

monstruosa gula. (En el idioma español la voracidad del dragón parece quedar reflejada en la misma palabra que le da nombre, dada la similitud fonética entre las voces “dragón” y “tragón”). En esta línea apunta también la palabra *gomia*, otra de las que se utilizan para designar al dragón y que en el lenguaje coloquial significa una “persona que come demasiado y engulle con presteza y voracidad cuanto le dan”, aplicándose asimismo para indicar “lo que consume, gasta y aniquila” (así, por ejemplo, gomia de la riqueza o del capital). Fácil es percibir que la voracidad dracónica es la voracidad de la maldad, que no conoce el reposo, que no puede detenerse, que está siempre maquinando, que la goza perjudicando y haciendo daño, que jamás se puede dar por aplacada o colmada y que tiene continua necesidad de nuevas víctimas sobre las que cebarse.

En esta obsesiva voracidad, el dragón se asemeja al gusano, con el cual presenta otras muchas características en común. También el gusano se perfila como una criatura dañina, un insaciable devorador de seres vivos, ya sean vegetales o animales, ya se mantengan en vida o se hallen muertos y en estado de descomposición. En relación con el mundo vegetal, el gusano se nos muestra como animal que devora el verdor de las plantas y destruye sus hojas, flores o frutos. Con respecto al mundo animal y humano, el gusano asume la forma de parásito que engulle y consume la sustancia vital del organismo huésped, horada sus tejidos o se enquista en alguno de sus órganos, causando un daño irreparable a la vida del mismo. En este último caso, el gusano se cobija en el interior del cuerpo como si fuera un minúsculo dragón que ha encontrado allí su cueva o guarida desde la cual realiza su mortífera acción depredadora. Tanto en un caso como en el otro, los resultados de los efectos de la presencia y acción del gusano son siempre devastadores: destrucción, enfermedad, marchitamiento, descomposición, pudrimiento, muerte.

10. J. Marchal, *L’Apocalypse de Jean*, París, 1987, p. 156.

Pero además de la voracidad y su capacidad destructiva, el gusano coincide con el dragón en otros muchos detalles: su arrastrarse sobre la tierra o sobre

el cuerpo de la víctima a cuya costa vive; su apariencia viscosa y repulsiva, fea y deforme; su ceguera o fobia a la luz (el gusano suele ser un animal ciego o de visión muy rudimentaria, que anda a tientas y que lleva a cabo su acción devoradora- por ejemplo en el caso de las plantas- al abrigo de la oscuridad nocturna); su vinculación a la muerte, a lo putrefacto y cadavérico (el gusano como criatura que mata o como animal que se alimenta de carroña, de cadáveres y organismos muertos); su hostilidad a lo humano, ya sea a la vida humana en cuanto tal o a cuanto el hombre crea como bien cultural (papel, madera, alimentos, ropa y tejidos: todo lo cual el gusano corroe, carcome, deteriora, pudre y arruina sin piedad). El gusano guarda también una gran afinidad con el dragón en cuanto que vive en la suciedad y la inmundicia, rodeado de podredumbre, allí donde hay basura y excremento o donde los seres humanos han descuidado la limpieza y el cuidado de las cosas, regodeándose en ese ambiente oscuro, pútrido y pestilente. (Y hay que tener en cuenta que, cuando hablo de la similitud entre el dragón y el gusano, bajo la denominación de "gusano" incluyo todas aquellas criaturas vermiformes, sean del tipo que sean, que, por carecer de patas o por tenerlas tan minúsculas que parecen carecer de ellas, presentan apariencia de gusano, siendo vistas como tales por la imaginación popular, y que además, ejercen una acción perjudicial, aun cuando no sean propiamente tales gusanos: sanguijuelas, escolopendras, orugas, babosas, larvas de insectos nocivos, lombrices parásitas, filiarías, triquina, etcétera).

No se piense que esta comparación con el gusano es arbitraria o traída por los pelos. Se trata de un aspecto recogido en el lenguaje del mito o la leyenda. En el mismo nombre que recibe el dragón en numerosas lenguas europeas, y en no pocos cuentos o relatos legendarios, queda expresamente subrayado este paralelismo. Recordemos que en las antiguas lenguas germánicas el dragón recibía los nombres de *waurms, wurniz, ormr,* etcétera- palabras todas ellas emparentadas con el latín *vernis,* "gusano"-, y que todavía en la lengua alemana para designar al dragón se suele emplear, además del vocablo *Drache,* la palabra *Wurm,* "gusano", y otras palabras compuestas derivadas de ésta última, como *Lindwurm* o *Shclangenwurm* (expresión esta última utilizada por Wagner en *El Anillo del Nibelungo*, junto

a la forma simple *Wurm*, que es la que aparece más frecuentemente en dicha obra). *Der gewaltige Giftwurm* ("el violento gusano venenoso") o *der giftige Wurm* ("el ponzoñoso gusano") llaman los mitos nórdicos al *Midgardsorm*, la Sierpe-dragón de Midgard enemiga de Thor.[11] También en los poemas épicos anglosajones se designa al dragón con la palabra *worn* o con la más antigua *wyrm,* recibiendo la

11. W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, cit, p. 178 s; Fr. Cornelius, *Indogermanische Religionsgerschchte,* cit, p.211.

Serpiente de Midgard el nombre de *Midgard's Worm*. En algunos textos gnósticos se describe al dragón como "el Rey de los gusanos de la tierra".[12]

El dragón puede ser considerado, en efecto, como un gigantesco gusano, una descomunal larva de acrecentado potencial destructor. Es, por así decirlo, una criatura que en su misma monstruosidad se halla condenada a permanecer siempre larva, incapaz de pasar por el estadio o experiencia transformadora de la crisálida, es decir, por la metamorfosis formadora, embellecedora y liberadora. Su cuerpo es vermiforme; semeja a una oruga o sanguijuela de espantosas proporciones. Viene a ser como una gran lombriz, limaza o babosa parásita, cargada de fuego y de veneno, llena de odio contra todo lo noble y bello, que mira con furia aniquiladora al ser humano y su cultura viendo en ellos el enemigo a destruir.

La acción disolvente, maligna, negativa y caótica del dragón lleva como inevitable contrapartida la negación de la libertad, la idea de tiranía, esclavitud, opresión, supresión u obstaculización del libre curso de la vida. Idea que se halla claramente expresada en las imágenes de la esclavitud de la mujer o la retención de las aguas, así como en el sometimiento del pueblo al terror, la miseria y el hambre. No menos significativa es su hostilidad hacia el héroe liberador y su feroz oposición a cualquier intento de liberar las fuerzas sojuzgadas por su poder. El dragón Vritra, debido a esa acción obstaculizadora de las fuerzas de la vida, es llamado "el gran opresor".[13]

Según Plutarco, el nombre de Set, identificado como veíamos con el dragón Apofis, quiere decir “opresivo y compulsivo”, mientras que el nombre de Tifón significa “lo que tiraniza y violenta”.[14] De “rey tirano” califica Joseph Campbell al Azi Dahaka del mito zoroástrico, la “Serpiente diabólica” que se insinúa como “el oscuro adversario del orden moral”.[15] Y es oportuno recordar que el nombre de la serpiente-dragón Shaliyat, la monstrua caótica de siete cabezas con la que se enfrenta el Baal cananeo, significa “tirana”.

Resulta, por todo ello, legítimo llegar a la conclusión de que el dragón simboliza la quintaesencia de lo inhumano. En él podemos ver la negación misma de la idea de humanidad, con todo lo que ésta conlleva de libertad, orden integrador, vida armónica, inteligencia y bondad, actitud amorosa y compasiva, voluntad constructiva y potencia afirmadora.

12. H. Jonas, *The Gnostic Religion,* cit, p. 117.

13. *Rig-Veda*, I, 32, 5. Tal es la traducción que del citado pasaje védico ofrece K. Bharadvaja, *A philosophical study of the concept of Vishnu in the Puranas*, New Delhi, 1981, p.32.

14. Plutarco, *De Isis y Osiris*, 41, 367 D; 49, 371 B

15. J. Campbell, *The masks of God*, Vol. II: *Oriental Mythology,* New York, 1976, p. 244.

**La naturaleza ardiente, emponzoñada y airada del dragón**

La segunda característica que habría que destacar en el dragón es la sustancia mortífera, venenosa, violenta, falsa, mentirosa y traidora de la que parece estar hecha su vida. En realidad, esta nota o característica no es sino una consecuencia de la anterior; pero he preferido considerarla por separado dada su especial significación, como más adelanta veremos, para la perspectiva en que aquí nos situaremos al analizar esta figura simbólica. Mientras los rasgos antes analizados se refieren más bien el aspecto exterior del dragón, a su acción y manifestación externas, se trata ahora de centrar la atención en aquellos aspectos que hacen referencia a su realidad anterior, a su naturaleza íntima.

Si externamente el dragón lleva a cabo una acción destructora, devastadora y aniquiladora de toda forma de vida, es porque internamente se perfila

como una criatura agitada, violenta y ardorosa, corroída por la ansiedad y el furor. El odio, la ira, la cólera, el desasosiego, una furia incontenible es el principal rasgo constitutivo de su ser. Santa Hildegarda de Bingen destaca una y otra vez el odio violento" (*der gewaltige Hass*) como la característica más revelante del "dragón de fuego" (*der feuerige Drache*) [16]. Y en esta línea, San Bernardo verá en el dragón la representación simbólica del "espíritu de la ira". "!Ay de vosotros, que viene el dragón!- exclama el reformador del Cister en uno de sus sermones-. Enorme bestia es; con hálito de fuego mata cuando toca, no sólo las bestias de la tierra, sino las aves del cielo".[17] En el mito sintoísta, se describe al enorme dragón vencido por Susano-wo con un vientre "completamente inflamando y sanguinolento" y con ojos rojos como cerezas, como ascuas ardientes.[18]

La mayoría de los mitos hablan del peligro de avenamiento y muerte que corre el héroe que se enfrenta con el monstruoso reptil. Unas veces se hablará de su mortífero aliento; otras, de la cualidad venenosa de su sangre y de su rastro; en algunas ocasiones, se aludirá al efecto paralizante de su mirada o a la terrorífica fascinación de su silbido. En cualquier caso, siempre se destaca de manera expresa lo peligroso de su simple presencia, la amenaza que supone su colérico temperamento y su fobia hacia todo lo que alienta, pasiones ambas tan agudas que le llevan a desgarrar y pulverizar, cualquier cosa que tenga delante y permanezca erguida ante su reptante rabia. De un modo u otro, se hace siempre referencia a una naturaleza contaminante, corrosiva, que envenena la vida y la falsea, porque en su misma sustancia vital está hecha de veneno y falsedad, alimentada por el veneno del odio y la mentira.

16. Hildegarda de Bingen, *Welt und Mensh,* cit, pp. 202 s.
17. San Bernardo, "Diecisiete sermones en la cuaresma sobre el Salmo 90", Sermón 13, en *Obras Completas,* Madrid, 1953, Vol. I, p. 444 ss.
18. J. Herbert, *La cosmogonie japonaise,* cit, p.93; R. Pettazzoni, *La mitología giapponese*, cit, p.72.

Movido por un impulso ciego, el dragón porta en sí mismo la violencia, el desgarro, la disolución, la tensión y el conflicto, la rivalidad y la hostilidad

hacia todo, incluso hacía sí mismo. Su acción dañina no es sino una manifestación de su ser emponzoñado, infestado y hediondo, mendaz y desequilibrado. Todo en él es desorden, agitación, agresividad, ardor, rebeldía, furor; *hybris,* en una palabra. Y a esa naturaleza irascible, agresiva y colérica, se añade una sed que no puede apagarse jamás. Las leyendas medievales, así como los textos que en siglos posteriores se hacen eco de su legado, hablan de la sed ardiente del dragón, inseparable de la voracidad a que antes aludíamos. Bartholomew Anglicus, autor del siglo XIII, define al dragón *como a full thirsty beaste* ("una bestia tremendamente sedienta"); por eso, dice, va siempre a la búsqueda de agua con la que aplaca su tremenda sed, con la boca abierta contra el viento, prendiendo fuego al aire con el calor abrasador que lleva dentro de sí y dejándolo así impregnado de su pestilencia.[19]

Todo ello queda gráficamente plasmado en el hecho de ser el fuego y el veneno sus atributos esenciales. Se trata de dos elementos que constituyen su misma naturaleza. Fuego y veneno se hallan tan arraigados en el ser del dragón y tan íntimamente trabados entre sí que prácticamente se confunden en más de una ocasión (véase, por ejemplo, el *visha-agni* del dragón-serpiente Kaliya: *visha*=veneno; *agni*=fuego). Sería difícil determinar si el veneno resulta de la elevada y dañina potencia de su fuego, o, al contrario, es el fuego el que brota de la mortífera temperatura de su ponzoña.

En el dragón es casi imposible distinguir la baba venenosa del incandescente aliento, delimitar dónde acaba su acción quemadora y dónde empieza su acción emponzoñadora. Su vida está siempre en estado de envenenamiento y ebullición; es un arder incesante, un continuo envenenarse a sí mismo luego lo que le rodea. Su sangre contaminada arde y quema cual si fuera el producto de una combustión demoníaca. *Wie Feuer brennt das Blut!* ("! Como fuego quema la sangre!"), exclama Sigfrido al tocar la sangre que mana del cuerpo sin vida de Fafner, en la versión que del mito nos ofrece Richard Wagner.[20] En el mito babilónico, Tiamat procrea varios dragones-serpientes cuyos cuerpos están llenos de veneno en vez de sangre.[21] Según

el antes citado Bartholomew, es el “calor de su veneno” (*the heat of his venym*) lo que enciende el fuego en sus fauces.[22] En el poema de Beowulf, la

19. R. Dennys, *The Heraldic Imagination*, cit, p. 188.
20. 20. R. Wagner, *Der Ring des Nibelungen,* “Siegfried”, Acto II, Segunda escena.
21. 21. J. Nougayrol y J.M. Aynard, *La Mésopotamie*, París, 1965, p.58
22. 22. R. Dennys, *op.cit.*, p.188

sangre de la monstruosa y adragonada madre de Grendel es tan caliente, a causa del “espíritu venenoso” que la impregna, que no sólo hace bullir el agua del mar, sino que llega a derretir la espada del héroe.[23] Y otro tanto ocurre en la tradición vaishnava relativa a las gestas de Krishna, donde se nos dice que es “el fuego del veneno de Kaliya” el que hacer hervir el agua del estanque en que el monstruo se guarece. [24]

En casi todos los mitos y leyendas el dragón es descrito como una fiera que arroja fuego por la boca. Así, por ejemplo, en la Biblia, donde son cantadas con aterrado asombro las llamas que escupe por su boca, las antorchas y las chipas de fuego que salen de ella como si fueran escupitajos.[25] En los *Nibelungos* se dice que el aliento del *Lindwurm* es un *Feueratem* o “aliento de fuego”. Pero no es sólo su boca lo que está en llamas; todo su cuerpo llamea, todo él está inflamado e incandescente. El fuego emana también, según algunos relatos y representaciones artísticas, de los poros de su cuerpo, de sus ollares, de sus ojos, de su cueva o su cubil. Se trata de una criatura inflamada de arriba abajo. Es como un horno viviente, un auténtico volcán en movimiento. Véase el ya citado capítulo 41 del libro de Job, en el que se le compara con un “caldero encendido e hirviente”, que hace hervir las aguas donde vive, transforma el mar en un pebetero (un brasero o gigantesco puchero) y “va dejando tras de sí una vereda luminosa”, es decir, un rastro que alumbra por estar constituido por ascuas y tizones, rescoldos todavía vivos, brotes ardiendo, plantas calcinadas y pavesas encendidas. [26]

Se le podría imaginar como un gigantesco escorpión animado por una hoguera interna, lleno de brasas y vísceras al rojo, que porta en su seno lava y materias en ignición, presto en todo momento a inocular el ardiente veneno que fabrica gracias a esa su enorme fundición corporal. Según Karl Helm- aunque su enfoque se resiente de un naturalismo que resta gran parte de valor a lo que podría ser una observación certera-, en el *Feueratem* o "aliento-fuego" que la mayoría de los mitos y leyendas destacan como rasgo característico del dragón podría verse una "fantástica potenciación de la acción venenosa" propia de la serpiente forjada por la mente primitiva.27

23. *Beowulf,* 1615-1617.

24. S.K. Bhattacharya, Krishma-Cult, New Delhi, 1978, p.54

25. *Job* 41, 10-12.

26. *Job* 41, 22-23.

27. K. Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Heidelberg, 1913, Vol. I, p. 207.

El color rojo que suele atribuirse al dragón pone también de manifiesto su naturaleza ígnea, odiosa, iracunda y furiosa. En el Apocalipsis es descrito como monstruo de color "escarlata" o "rojo-fuego" (*der feuerrote Drache* es la expresión utilizada en la traducción alemana del libro visionario de San Juan), siendo interpretado este color rojo como expresión simbólica bien del fuego- el fuego infernal, el fuego de la pasión, el fuego de la ira y del odio-, bien de la sangre, con lo cual vendría a aludir al instinto asesino, sanguinario y homicida, de la bestia demoníaca.

Ya he quedo dicho que en la simbología egipcia uno de los animales emblemáticos de Tifón era el cocodrilo, animal caracterizado por su voracidad y por su vinculación a las aguas pantanosas. No en vano la forma del terrible saurio ha servicio en más de una ocasión como elemento inspirador para delinear la figura del dragón. A este respecto resulta interesante la observación de Fréderic Portal, cuando comenta que la

palabra egipcia para designar al cocodrilo, *hemt,* deriva de la raíces *hem*, que significa "calor devorante", y *heme,* que lleva implícitas las ideas de furor, veneno e incandescencia.28 Hablando del vaho mortífero y el "fascinador silbido" del dragón, San Bernardo, que como ya hemos visto asocia ese aliento ígneo del monstruo abisal al fuego de la ira, escribe: "se cuenta de él que, escondiéndose en la arena, atrae a sí hasta las aves que vuelan con su venenoso soplo".[29]

En unos versos de la *Divina Comedia,* Dante se refiere al letal veneno que contiene la "cola maligna" del dragón, semejante a la de un escorpión, y a su nefasta picadura, que él compara con la de una avispa. Con imágenes de inusitado dramatismo y de inigualable fuerza expresiva, el gran poeta florentino describe cómo ante sus ojos se abrió la tierra entre las dos ruedas del carro representativo de la Corte pontificia y cómo de esa inmensa grieta emergió un dragón que, tras clavar su aguijón en el centro del carro, desapareció arrastrándose en busca de su cabil.[30] Es tal la conexión que para la visión mítica y simbólica del hombre tradicional existe entre el veneno y la *draconitas*, que se estima que allí donde aparezca el primero, tiene por fuerza que estar presente la segunda. Una vieja leyenda cristiana refiere que, en cierta ocasión le dieron a beber a San Juan Evangelista una copa de veneno; éste, sin embargo, salvó su vida, porque, al llevar la copa a sus labios, el veneno salió de ella elevándose en el aire en forma de dragón.[31]

28. F. Portal, *Les symboles des Egypties*, París, 1979, pp. 47 ss.

29. San Bernardo, "Diecisiete sermones", cit, Sermón 15, *Obras Completas,* Vol. I, p. 451.

30. Dante Alighieri, *Purgatorio,* XXXII, 130-135.

31. F.E. Hulme, *Symbolism in Christian Art,* cit, p.113.

No hay que olvidar, por otra parte, que el veneno suele ir identificado, incluso a nivel semántico, con la maldad y la mentira. De ahí que sea lícito interpretar la naturaleza venenosa del dragón como indicación de su

intrínseco entrelazamiento con la falsedad, mendacidad o trapacería, que es uno de los rasgos que resaltan como más característicos de la entidad dracónica todos los relatos míticos y los textos que versan sobre su análisis. Esta caracterización del dragón como ser fraudulento, como engendro de la falsedad o anti-verdad, como producto e instrumento del poder envenenador y deformante de la mentira, tiene su máxima concreción en el simbolismo zoroástrico, que nos presenta a Azi Dahaka como progenie e instrumento de *Drug,* la Mentira como fuerza cósmica- o, mejor sería decir, como fuerza anticósmica, como potencia que socava la armonía y el orden del universo, en oposición a *Asha,* la Verdad o Justicia que mantiene el recto orden del cosmos-.

Cesáreo de Arlés, en un sermón tradicionalmente atribuido a San Agustín, en el que comenta aquellos pasajes bíblicos que comparan al diablo con un león y con un dragón, resalta este elemento de falsedad, engaño y mentira como algo característico del dragón. Después de señalar que la identificación del diablo con el león viene determinada por la violencia con que uno y otro actúan, apunta que la correspondencia con el dragón tiene su fundamento en los engaños, trampas y embustes, a que suele recurrir este último, pues siempre yace al acecho en secreto, esperando emboscado a su presa para atacarla a traición. R.E. Kaske, que cita este fragmento de la antigua literatura patrística para explicar la escena de la lucha con el dragón en el poema *Beowulf,* ve en el monstruo con el que ha de enfrentarse el heroico rey escandinavo la encarnación del odio a la verdad, la antítesis del amor a la veracidad y la sabiduría que encarna el héroe redentor y mártir.[32]

En el *Apocalipsis* de San Juan, el dragón aparece caracterizado como engañador, seductor y falsificador: es “el que engaña a todo el mundo”.[33] En este y otros textos bíblicos el dragón, identificado con Satanás, es calificado de “padre de la mentira”, “calumniador”, “extraviador”, “causante de desorden y confusión”, que es lo que significa la palabra griega *diábolos.* Es diabólico, comenta Eduard Schick, porque “a él se remonta toda confusión y desbarajuste en el mundo, todo lo que sea no entenderse, todas las hostilidades entre los hombres”.[34] Es el engañador por excelencia-

32. R.E. Kaske, “The governing theme of Beowulf”, en *Beowulf: the Donaldson translation, backgrounds and sources,* New York, 1975, p. 129

33. Ap. 12, 9; 20, 7-10

34. E. Schick, *El Apocalipsis,* trad, Barcelona, 1985, pp. 153 s.

observa otro comentarista-, ya que ha conseguido esclavizar al mundo entero con la mentira, y es el calumniador, porque “calumnia a los hombres delante de Dios y a Dios delante de los hombres”, tratando de mostrar una faz falsa, mentirosa, acusatoria y peyorativa, tanto del Uno como de los otros.[35]

Cabría también mencionar que, en la mitología nórdina, el padre de la Serpiente de Midgard, al igual que del Lobo Fenrir y otros seres monstruosos y demoníacos, es Loki, el dios de la astucia, que miente y engaña para salirse con la suya, que idea continuamente tretas y artimañas para que tengan éxito a sus planes egoístas. Loki se confunde prácticamente con Loge, el demonio del fuego, cuyo nombre presenta una extraordinaria afinidad fonética con la voz alemana *Lüge*, “mentira”. De *Loge,* decía Patricio de la Escosura, que “en él se resumía y personificaba todo mal”.[36]

Dante Alighieri, teniendo en mente la figura del dragón, acunó un nuevo verbo para expresar la idea de la conjunción de voracidad y odio, de avidez y ferocidad, de violencia y espíritu vengativo: el verbo *indracare* o *indragare*, que podría traducirse literalmente por “endragonar” y que significa algo así como “entrar a saco cual dragón”, “perseguir con sana dracónica”, “ir ávida y rabiosamente en pos de algo o de alguien”. En verso en el que usa tal neologismo reza como sigue: *L'oltracotata schiatta che s'indraca/ dietro a chi fugge*. Fragmento que se ha traducido de muy diversas formas: “la arrogante estirpe que furiosamente ve detrás de los que huyen”; “la presuntuosa familia que persigue como un dragón al que huye”.[37] Dante alude a este pasaje a los tiranos crueles e inmisericordes que, ávidos tanto de riquezas como de venganza, se lanzan sobre las propiedades de los exiliados, que se

han visto obligados a huir ante su despótico ejercicio del poder. Como explica la dantista francesa Louise Cohen, el verbo *indracare* o *indracarsi* contiene “la idea de una precipitación feroz y sin piedad”, que es precisamente la que lleva a cabo el dragón cuando avista a sus presas.[38]

35. J. Sánchez García, *Comentario histórico y doctrinal del Apocalipsis*, Terrassa, 1987, p. 120.

36. P. De a Escosura, *Manual de mitología,* cit., p. 435.

37. Dante Alighieri, Paradiso, XVI, 115-116.

38. L. Cohen, “Le mythe du serpent”, en *Dante et les mythe*s, París, 1965, p.82.

## La asociación del dragón con la oscuridad, las tinieblas, la negrura

En casi todos los mitos el dragón se halla estrechamente asociado con las tinieblas, con la noche y el mundo de las sombras. Su hábitat está situado en las regiones donde no penetran el aire limpio ni la luz del sol. Vive generalmente en una oscura caverna, en una sima, en las profundidades de las aguas (ya sea de un río, una charca, un lago o el mar), en el fondo de un pozo (imagen donde se funden las nociones del agua y del negro abismo dentro de las profundidades de la tierra) o en un lugar que reúne simultáneamente varias de estas condiciones (por ejemplo, una cueva situada en lo más hondo del océano o en los acantilados de la costa).

La aversión a la luz y a la claridad, la inquina hacia todo lo que alumbre o esté iluminado, es una de sus características más relevantes. Es el enemigo del sol, que trata de destronar al Astro-Rey, apagar su luminosidad e impedir que vuelva a surgir en el horizonte del amanecer. Todos sus esfuerzos van orientados a acabar con la influencia benéfica del Rey de la luz o a hacer imposible la vida de los seres que le rinden homenaje y viven bajo su protección. Lo turbio, lo calinoso, lo sórdido y tétrico, lo pantanoso y

cenagoso, lo tupido y enmarañado le atraen con fuerza especial. Gusta de la penumbra, de los ambientes sombríos, de la maleza que no deja pasar los rayos solares, de aquellos parajes en los que no hay ningún destello luminoso que permita ver su torvo perfil, su espantosa fealdad. Es significativo que la mayoría de las leyendas lo presenten como un animal nocturno: duerme de día y sólo de noche abandona su cubil; sus correrías tienen lugar al amparo de las sombras nocturnas, de las que se vale para llevar a cabo con mayor impunidad sus fechorías e implantar más fácilmente su terror y opresión. El dragón tiene una fuerte inclinación noctívaga. Sumamente expresivas son a este respecto las pequeñas alas de murciélago con que se le representa en múltiples culturas.

De Apofis, el dragón egipcio, se dice que es “la oscuridad que rodeaba a Nun” (Nun es el dios de las aguas primigenias) y “la parte más oscura de la noche que Ra tiene que derrotar antes de poder volver a poder surgir de nuevo en el amanecer”.[39] Y del Vritra védico el *Rig-Vega* proporciona algunos detalles en extremo reveladores, al afirmar que “yace en la tiniebla sin sol” y que, tras la derrota que le inflige Indra queda “condenado a permanecer allí en lo negro, por mucho tiempo”.[40] Todos los comentaristas de los textos védicos coinciden en ver en Vritra la encarnación de la oscuridad, y por eso el sobrenombre *Vritahan,* “aniquilador de Vritra”, que recibe Indra en su calidad de vencedor del dragón, se traduce a menudo como “aniquilador de la oscuridad”. Según la Biblia, los que despiertan a

39. R.A. Armour, *Gods and myths of ancient Egypt,* Cairo, 1989, pp. 60 s.

40. J. Varenne, *Cosmogonies védiques,* Milano, 1982, p. 114.

Leviatán, el dragón o monstruo caótico del Antiguo Testamento, son los enemigos de la luz, “los maldecidos del día”.41 Ya hemos visto, por otra parte, cómo en el poema *Beowulf* el dragón actúa sólo desde el ocaso hasta el amanecer, regocijándose con la llegada de la noche en la que puede perpetrar a placer sus desafueros y tropelías. En la calígine, en la densa oscuridad, en la logubrez nocturna o abisal, en los fondos tenebrosos de lo

infraterrenal donde no llega ni un rayo luminoso y donde no se puede ver, es donde se encuentra a gusto, seguro y protegido.

El enigmático pasaje del *Apocalipsis*, repetidamente citado en las páginas que anteceden, en el cual se menciona cómo el dragón diabólico trata de apagar y derribar con su poderosa cola gran número de estrellas, alude también a esta fobia hacia la luz propia de la bestia infernal. Como observa Adolf Pohl en su documentado análisis de la profética obra joanítica, con semejante acción destructora de las luces que brillan en el cielo, el dragón demuestra que es contrario a toda forma de claridad o luminosidad, hostil a las luminarias celestes y enemigo del Mesías, "Luz del mundo". "Golpea el orden fundado por Dios y quiere instaurar un caos sin luz".[42] El dragón quiere un mundo a oscuras, pues ese es el mundo que concuerda con su propia naturaleza tenebrosa: es ahí donde puede campar a sus anchas y encontrar el terreno propicio para saciar sus bajos instintos; es ahí donde está a salvo su feroz tiranía, basada en la confusión y la perversión.

Criatura que vive a sus anchas en la oscuridad, el dragón suele ser descrito también como un ser somnoliento, amodorrado, que duerme, dormita o sestea durante la mayor parte del día, que vive aletargado incluso a lo largo de grandes períodos del año. Su figura va asociada a la idea del sueño, del dormir espiritual, del embotamiento y el sopor, de la pesantez y la inercia, de la pereza y el cansancio existencial, cosas todas ellas que, aparte de evocar la actitud de quien huye de la luz, van sugeridas a su vez por la enorme mole de su cuerpo: no puede moverse con agilidad ni tener gran vitalidad un ser de semejante volumen no puede vivir despierto y gozando del día quien se ve vencido por la pesadez de su descomunal y tenebrosa materialidad.

Yace siembre dormido regodeándose en sus posesiones o haciendo la pesada digestión de sus bestiales y sanguinarias bacanales. De ahí que en muchos mitos y leyendas haga acto de presencia muy

41. Job 3,8.

42. A. Pohl, *Die Offenbarung des Johannes,* Wuppertal, 1971, Vol. II, p. 96.

de cuando en cuando, con grandes intervalos de tiempo entre una y otra aparición. Así, por ejemplo, en el mito japonés, donde Yamato-no-oroshi acude a reclamar su presa tan sólo una vez al año; lo que invita a pensar que el resto del tiempo permanece dormido. Wagner nos ha dejado, en su *Anillo del Nibelungo,* una escena en la que queda magníficamente reflejada esta viciosa somnolencia y esta inclinación a dormitar propias del dragón. Cuando Sigfrido se acerca a la cueva del dragón Fafner, el cual custodia el tesoro forjado por los nibelungos, y lo llama a voces para que salga de su guarida, Fafner responde desde el fondo de la caverna con la voz ronca y torpe de quien sale a medias de un profundo sueño: *ich liege und besitz'; lasst mich schalafen* ("estoy aquí echado y poseo; dejadme dormir"). [43] La voz cavernosa, de bajo profundo, que Wagner presta al dragón en la citada escena recogiendo las indicaciones de numerosos relatos míticos, viene a ser un elemento más que pone de relieve bajo una nueva perspectiva, con un simbolismo sonoro o fonético, su asociación a la oscuridad y a las profunidadades tenebrosas. La ronquera viene a ser, en efecto, como una oscuridad o entenebrecimiento de la voz; algo que apaga su ligereza y luminosidad, que la vuelve opaca y turbia, más densa, menos transparente e inteligible.

La naturaleza oscura y tenebrosa del dragón se pone de relieve en su vinculación con el color negro, símbolo no sólo de la ausencia de luz, sino también, y precisamente por ello, de la muerte y de la ignorancia, del caos y de lo informe. Su color es el negro que llega incluso a darle nombre: "bestia negra" es la denominación que recibe en más de una ocasión. (Puede tener otros muchos colores, como el rojo-fuego, el verde o verdinegro, semejante al cocodrilo y a otros ofidios o reptiles, pero su color siempre llevará un cierto matiz negruzco, oscuro, o una sutil conexión con la negritud, como ocurre por ejemplo con la asociación entre el fuego y el humo negro, las cenizas, las brasas, los rescoldos o los restos carbonizados que quedan una

vez apagada una hoguera). Y semejante color negro contribuye de manera decisiva a acentuar su monstruosidad, su tétrico y aterrador aspecto. Es la tonalidad negra de lo demoníaco y funesto, de la calamidad y el desastre, de la miseria y la pesadumbre, lo que configura su perfil existencial. 44

43. R. Wagner, *Siegfried*, Acto II, Primera escena.

44. En el lenguaje coloquial se conserva esta significación peyorativa del color negro en expresiones como "pasarla negras", que indica que uno tiene que hacer frente a una vivencia harto penosa, o "veo la cosa muy negra", con la que se da a entender que una determinada situación va camino de acabar mal o terminará acarreando resultados nefastos. Igualmente expresiva es la locución "vida negra", que significa "vida triste", u otras harto frecuentes, tanto en el lenguaje escrito como hablado, y que no deja de tener aplicación a la figura del dragón: "negra esclavitud", "negra suerte", "negro futuro", "negras intenciones", etc.

Todo en la vida del dragón es negro, siendo la suya una auténtica "vida negra". Además del negro de la noche que lo protege a aumenta sus fuerzas, la negrura tiñe el resto de su contorno vital: el negro de la cueva en que se cobija; el negro del rastro que va dejando tras de sí a causa de los incendios que provoca; el negro de las profundidades del abismo o de las aguas en que se mueve; el negro con que se tiñe el horizonte cuando está a punto de aparecer, el negro de su espesa y pestilente sangre; el negro de la laguna, charca o ciénaga en cuyas proximidades vive el negro del bosque donde se halla su guarida ("el Bosque negro", "la Laguna negra"). El negro, en suma, que sintetiza su fotofobia, su visceral e instintivo odio a la luz.

El dragón, como suele ocurrir siempre como el protector o guardián del brebaje de inmortalidad, que es al mismo tiempo el raptor de la novia del sol o devorador de la resplandeciente mujer solar, es siempre "negro como la noche", "señala Hans Wühr en su estudio sobre la figura de San Jorge y sus antecedentes germánicos. Dicho guardián-raptor podrá ser un gigante, un lobo feroz, un viejo brujo, un enano o un rey pagano negro o moro (recuérdese el moro Monostatos, secuestrador y carcelero de la blanca Pamina, en *La flauta mágica* de Mozart), pero en cualquier caso- apostilla el

citado autor- hemos de vérnoslas con un ser ennegrecido, de piel o pelo negros. Se trata de un desalmado "negro y carbonito", como se decía en un viejo códice medieval castellano. Wühr no abriga la menor duda sobre la conexión que dicha tonalidad negra o negruzca guarda con las ideas de muerte, mortalidad y peligro mortal. Es "el color negro de la muerte", pues no en vano tiene el héroe que luchar con la muerte para conquistar el secreto y la fuerza de la vida, el elixir de la inmortalidad. La vida, en cambio, aparece blanca y radiante de luz: y por eso el paladín que por ella combate y que la representa "es claro y bello como el día, victorioso como la primavera".[45]

Por lo que se refiere a la figura negra del lobo como enemigo de la luz y encarnación de la oscuridad aparece de forma muy expresiva en el cuento de "Caperucita roja", donde la niña protagonista, con su blanca y tersa piel, sus trenzas doradas y su capa y caperuza roja- el amarillo y el rojo son, junto al blanco, los colores solares por excelencia-, representa la pureza solar que se ve amenazada por la apariencia falaz de las tinieblas y acabará siendo devorada por ellas, para ser finalmente liberada por el héroe vencedor de las potencias tenebrosas. (El rojo asume una función radicalmente distinta al rojo oscuro, pasional, tenebroso y culpable, del dragón escarlata; se trata de un rojo inocente, majestuoso, radiante, lleno de luz). La imagen del leñador que da muerte al lobo feroz, devolviendo así la libertad

45. H. Wühr, *Ewiger Sinn im Zeitgebundenen Sinnbild,* Stuttgart/Berlin, 1938, pp. 82 ss. (La obra porta el muy elocuente subtítulo *Germanischer Sagengut in christlichem Gewand*).

a la inocente hija del sol, portadora de los alimentos que dan la juventud y restituyen las energías vitales, evoca la de Thor armado de su hacha y liberador de Freya. En relación con la similitud entre el lobo y el dragón, es interesante señalar que en Rusia, San Jorge, el heroico matador del dragón

que tanta importancia tiene en el Cristianismo ortodoxo, es también el protector de los campesinos frente al ataque de los lobos.

Este simbolismo del choque entre la negra oscuridad del dragón y la luminosidad de su enemiga la Virgen, nina o doncella solar aparece con redoblada fuerza en el cuadro apocalíptico que nos presenta al dragón situado amenazadoramente, babeante de odio, frente a “la Mujer vestida de sol”. El color negro del dragón, con todo lo que evoca de tinieblas y de fúnebres presagios, de duelo y pesar, de vicio y desorden- o el rojo-fuego que sugiere negrura y resultados ennegrecidos-, contrasta con el blanco resplandeciente de la Dama celestial y helíaca, símbolo de su pureza, de su luz interior, de su armonía y virtud, de su alegría y gozo íntimo.

A este respecto es oportuno recordar las palabras de San Bernardo cuando explica el significado simbólico de los colore blanco y negro. “Los vicios son negros, blancas las virtudes”, dice el *Doctor melifluus.* El santo de Claraval asocia también la blancura con la alegría, la pureza, el candor y la sencillez, mientras que ve el negro vinculado a la tristeza, la envidia y el dolor.[46] En español, la palabra “negrura”- como en otros muchos idiomas el término equivalente- es sinónimo de maldad, perfidia y perversidad. El negro es el color de *tamas*, la tendencia descendente, frente al blanco, que es el color de *sattva*, tendencia ascendente, purificadora e iluminadora.

Y ya que hablamos de la conexión entre el dragón y la negrura, no podemos dejar de resaltar el hecho significativo de que en la Alquimia la fase que recibe el nombre de *nigredo* u “obra al negro” se halla bajo el signo del dragón, como ya hemos visto con anterioridad. La imagen del dragón aflora con especial profusión en las ilustraciones alusivas a esta etapa inicial del proceso alquímico, que prepara el camino, sucesivamente, para el *albedo* (“obra al blanco”) y la *rubedo* (“obra la rojo”). El dragón puede aparecer, bien encerrado en la “vasija de la muerte” o rodeado de una atmósfera totalmente negra, bien envolviendo el cuerpo de un hombre o una mujer que yace en un sepulcro. En un grabado del tratado alquímico *Aurelia Occulta* se ve a una figura humana ennegrecida y en descomposición

46. San Bernardo, Sermones, Sermón 71: “De los lirios espirituales”, en *Obras Completas*, cit, Vol. II, pp. 470 ss.

encerrada dentro de un recinto esférico, como si fuera una cueva o sarcófago, que pronuncia las siguientes palabras: “soy un viejo débil y decrépito, cuyo apodo es Dragón”.[47] Es significativo que la *nigredo,* que recibe también los nombres de “negrura” o “ennegrecimiento”, además de *tenbrositas* y *putrefactio*, vaya asociada a la posición horizontal, “propia de quien ha sido abatido”, como certeramente indica Evola, y que en ella el símbolo del dragón suela ir acompañado por imágenes tan expresiva como la noche, el eclipse de sol, el antierro, la sepultura o “la mujer oscura”.[48] El hermetista fraciés Dom Pernety, refiriéndose a la significación del negro y la negrura para el “Arte regio”, señala que “los filósofos” comparan “su materia en putrefacción” a la oscuridad de la noche, a “las tinieblas que envolvían la masa confusa del caos antes de la manifestación de la luz”. Se trata, agrega Pernety, de “un negro negrísimo”, “un negro más negro que el negro mismo”, que contiene dentro de sí “el horror de la tumba, el infierno y la muerte”.[49]

Una última observación acerca de la naturaleza negra y oscura del dragón. Si se mira con detenimiento, se comprobará que la existencia del dragón se desarrolla en una completa soledad. En medio de esas tiniebla frías y ardorosas que es su ambiente natural, el dragón vive *siempre solo*: no conoce la comunidad, la solidaridad, la sociedad basada en el amor, en la comunicación abierta y generosa (obsérvese la importante presencia del adverbio “siempre”). Es la suya realmente una negra soledad: una soledad radical, triste y viciosa, contrapartida lógica e inevitable de su violencia, de su ser airado y venenoso. Envenenado por su propio veneno, el dragón no puede convivir, no puede vivir junto a otros. Tiene que vivir aislado, lejos de todo y de todos, en perpetua y total soledad: sin la compañía de Dios, ni la de los hombres, ni siquiera la de la naturaleza. Por la sencilla razón de que está en contra de todo eso; porque vive en radical hostilidad hacia lo divino, lo humano y lo natural o cósmico. Pues bien, esta soledad no es más que una

consecuencia de su vida oscura. La oscuridad implica soledad: la luz es elocuente; luz y palabra van unidas; y decir "palabra", es decir comunicación, compañía, amor, efusión hacia el otro. Todo lo cual resulta desconocido para la *draconitas*. Un letal silencio domina la oscuridad a la que con tanto ahínco se apega el dragón; un silencio sólo roto por su atroz rugido y el estrépito que producen los miembros de su deforme cuerpo. Soledad y silencio; he aquí, pues, las dos notas del mundo dracónico: la soledad y el silencio de la muerte, del caos, del odio, de la incapacidad de crear (que lleva consigo la de hablar, dar y comunicarse).

47. C.G. Jung, *Mysteriu Coniunctionis,* Zürich, 1968, Vol. II, pp. 291 ss.

48. J.Evola, *La tradizione ermetica,* Bari, 1948, pp. 116 ss.

49. Dom Pernety, *Dicionnaire mytho-hermétique,* cit, pp. 251, 350.

Dado el estrecho vínculo que une al dragón con las tiniebla, no es de extrañar que la derrota del mismo suela ir acompañada por el amanecer o un especial refulgir del sol. Así ocurre, por ejemplo, en el poema de Boewulf: al ser vencida la madre de Grendel, que mora en el fondo de las profundidades marinas, una luz resplandece desde el interior de la cueva, como si hubiera salido el astro rey trayendo un radiante amanecer. "La luz de la cueva brilló, salió un resplandor desde dentro, tal y como viene del cielo la luz brillante de la candela de Dios".50 En sus comentarios a la edición bilingüe del viejo poema épico anglo-sajón, Howell D. Chickering llama la atención sobre el elocuente detalle de que las sucesivas victorias de Boewulf sobre los monstruos vayan acompañados por la aparición de la luz diurna y la calma de las aguas, antes horrendamente agitadas.[51]

Otro tanto acontece tras la victoria de Indra sobre Vritra, que se ve coronada por un gran resplandor que inunda el universo. Al derrotar al tenebroso Vritra, nos dice Raimundo Panikkar, "Indra imparte la luz al mundo entero".[52] Volveremos a hablar más adelante de este retorno de la luz que

aporta Indra con su victoria y que es un tema recurrente en los estudios y comentarios de los autores hindúes.

**El significado ctónico, telúrico y acuático del dragón**

El dragón presenta un marcado significado ctónico, palabra que viene del griego *któn,* "tierra", y que se aplica en la mitología a aquellos seres cuya vida se desarrolla bajo tierra, en los abismos, en los fondos subterráneos o subacuáticos. El dragón, es en efecto, una criatura abisal, inseparablemente ligada a la tierra y las aguas, al mundo de las profundidades, ya sean terrestres o marinas.

Como ya ha quedado dicho, al dragón se le describe siempre como un gigantesco reptil, que, como tal, vive apegado a la tierra. Aunque a veces presente un par de alas de murciélago, su elemento vital es la horizontal telúrica, siendo incapaz de despegarse de la misma por largo tiempo debido a su pesantez y muerta inercia. No sólo se arrastra pesada y lánguidamente sobre la tierra, como reptil que es, sino que en ella tiene su cubil, su refugio y cobijo. Nace de la tierra (del limo o barro corrompido, como ocurre con la Pitón; de las arenas movedizas, en el caso de Apep o Apofis) y de la tierra toma

50. *Beowulf*, 1570-1572.

51. H.D. Chckering, *Beowulf: A Dual-language Edition*, New York, 1989, pp. 302 s.

52. R. Panikkar, *The Vedic Experience. Mantramanjari,* London, 1977, p. 200.

su fuerza. Ya hemos visto cómo el dragón es concebido bien como una gigantesca serpiente acuática, bien como un escorpión o gusano subterráneo, bien como un monstruo anfibio y ambivalente, es decir, una criatura que vive tanto en la tierra como en el medio líquido, y que se instala

con predilección en los cenagales, en el fango y en las aguas tenebrosas, brumosas o pantanosas.

Aunque el simbolismo de la tierra y las aguas no tiene por qué encerrar forzosamente un sentido negativo- pues ya hemos indicado que ambas pueden contener una significación cosmológica neutra como alusión al polo sustancial de la manifestación-, sí es esta interpretación peyorativa la predominante en la mayoría de los casos, por lo que a la imagen simbólica de la lucha con el dragón se refiere. Y desde luego es la que más nos interesa para la perspectiva en que aquí nos situamos, al fijarnos en el dragón como símbolo o representación alegórica del ego. En este sentido, la tierra y las aguas no tienen el significado positivo de fuerzas dadoras, propiciadoras o sustentadoras de la vida, sino todo lo contrario. La tierra no es contemplada en su dimensión cósmica como soporte de la existencia, la base sobre la que se asienta cualquier sólida realidad o el fondo de donde brota la vida; de la misma forma que las aguas a las que se alude no son las aguas claras y limpias que suelen ir vinculadas a la idea de una vida saludable ni tampoco el agua de la lluvia que limpia el ambiente y riega los campos, que desciende del cielo como un don divino (el dragón se opone precisamente al libre fluir de esas aguas superiores, creadoras y vivificantes).

Tanto la tierra como las aguas asumen en este contexto su faz simbólica más nefasta, dañina y maléfica, en cuanto fuerzas que amenazan la vida humana. La tierra es considerada tan sólo como pura y grosera materialidad, como horizontalidad que se opone al impulso ascendente, como lastre y pesantez, como fuerza de gravedad que tira hacia abajo. Y otro tanto puede decirse de las aguas, elemento fluido, indomable e incontrolable, que a las notas que ya presenta la tierra- horizontalidad, materialidad, opacidad- añade las de agitación, inestabilidad, inconsistencia, viscosidad, turbulencia, peligrosa movilidad y tendencia o proyección hacia lo inferior, hacia lo más bajo, tenebroso y oprimente. Son la tierra y las aguas que están siempre dispuestas a engullir, succionar y devorar al ser humano; en las cuales el hombre puede hundirse con facilidad y por las cuales puede ser arrollado, tragado, ahogado o sepultado. Es la tierra que amenaza abrirse najo los pues

en cualquier momento y arrastrar a las profundidades cuanto sobre ella vive; son las aguas en las que uno corre el riesgo de irse a pique al menor descuido y que son capaces de anegarlo y arrastrarlo todo con fuerza inaudita.

Dos elementos, tierra y agua, que pueden mostrar su cólera de forma extremadamente danina: el primero, a través de terremotos, aludes, corrimientos de tierras, movimientos sísmicos y erupciones volcánicas; el segundo, por medio de tempestades, riadas, inundaciones y maremotos (en los cuales se une el furor de ambos elementos). No es cualidad que la imagen del dragón se haya utilizado a menudo para representar alegóricamente todas esas conmociones naturales, tanto en la mente popular como en mitos y leyendas, siendo particularmente evocadora su similitud con el volcán, que arroja fuego por la enorme boca de su cráter y que, con la imponente mole de su cuerpo, se ofrece a la vista como un gigantesco monstruo-montana.

En esta significación negativa, la tierra y las aguas se presentan como vehículo o antesala de un mundo inquietante: el mundo de las profundidades, el subsuelo, los abismos, el submundo de lo infrahumano, lo que se halla por debajo del plano de lo visible, es decir, el extremo opuesto a lo sobrenatural, a lo que está por encima de lo visible. Tanto la tierra como las aguas adquieren una especial valencia como elementos que comunican con lo que está aún más abajo: con lo subterráneo, lo infraterrenal, lo infernal, lo anticeleste y antidivino. A través de ellos se manifiesta ese inframundo tenebroso y amenazador; le sirven de cauce o vía de expresión; son su medio para aflorar a la superficie, su instrumento para llevar a cabo la acción demoledora que le es propia y su cobertura para acultarse. Aquí entran en juego figurtas como la cueva o covacha, la caverna, la sima, la grieta que se abre en la superficie de la tierra, que comunica con el abismo y que se traga cualquier cosa que haya en la superficie. Es interesante constatar que, en el *Apocalipsis,* la tierra y el mar son justamente los dos elementos de los que surgen sucesivamente las dos bestias auxiliares del dragón, el cual viene a

ser el enviado malengendrado de esa fuerza infraterrenal y demoníaca que atrae hacia abajo a la existencia humana.

De todo lo dicho se deduce que este aspecto simbólico va estrechamente unido al que hemos analizado en el punto anterior, el del vínculo que une al dragón con la oscuridad; pues no hay que perder de vista que se trata sobre todo de las profundidades de la tierra y del mar, allí donde no llegan la luz ni el aire puro.[53] Es ahí donde el dragón tiene su guarida y cobijo, su ambiente vital, su atmósfera íntima, su patria de origen. Sin olvidar, por supuesto, otros casos muy elocuentes, como, por ejemplo, el de las negras aguas del lago en el que mora el dragón que dará muerte al Fraoch céltico. Hay dos mundos claramente diferenciados: el que está por encima de la superficie de la tierra y del mar, que es el mundo de la claridad, que goza de la luz, que está iluminado en mayor o menor

53. En francés la idea de hundirse, de venirse abajo algo o alguien, de irse a pique un barco o de caer profundamente en un fondo del que es difícil salir, se expresa con el verbo *sombrer,* derivado del adjetivo *sombre,* que significa "oscuro", "sombrío" o "tenebroso". Lo que ilustra muy bien la apuntada conexión entre profundidad y oscuridad, o entre abismo y tinieblas, tan importante en el simbolismo del dragón.

medida; y el mundo que queda por debajo de la horizontal terrestre, que es el mundo que está privado de luz, que está perpetuamente a oscuras, sumido en una perenne tiniebla, en el que se ve mal o no se ve nada en absoluto. Pues bien, el dragón vive en este último medio, proviene de él y sale a la superficie como su letal mensajero. Por eso la dracomaquia se perfila como un enfrentamiento entre esos dos mundos.

A los parámetros enumerados hay que añadir uno más, que resulta consustancial y determinante en el simbolismo ctónico: el de carácter sexual, ligado a la naturaleza femenina. No en vano la tierra y las aguas representan el seno femenino y maternal, lo oscuro que está por debajo de la horizontal telúrico-acuática, en oposición a la dimensión vertical de la luz, que desciende del cielo, potencia masculina y paterna. De un lado tenemos al sol,

el cielo y la luz, que se hallan bajo el signo viril, y, de otro, la tierra, el agua y la oscuridad, de clara significación femenina. De ahí también la polaridad simbólica del día y la noche, considerada esta última en términos simbólicos como reino de la mujer y de la luna, a la vez que va ligada también de modo especial a los terremotos y las tempestades en los relatos míticos.

Hablando de la conexión entre femineidad y oscuridad, que tiene como máxima ejemplificación el oscuro vientre o seno de la tierra, Erich Neumann puntualiza que, aun cuando haya dado a luz a un hijo luminoso, lo Femenino "sigue siendo la Gran Redondez nocturna", y que la Gran Madre Tierra "permanece fiel a su oscuridad esencial, eterna y misteriosa, en la cual es el centro del misterio de la existencia".54 Vemos, pues, claramente trazada ante nosotros la contraposición de lo viril-paterno, celeste, uránico, diurno y solar, frente a lo femenino-materno, telúrico, ctónico, nocturno y lunar. Innecesario es añadir que el dragón se sitúa en este último extremo de la dicotomía por sus rasgos más característicos.

Señalemos, en relación con esta dimensión simbólica, que en la simbología tradicional agua, tierra y oscuridad están íntimamente vinculadas entre sí, en cuanto materialización simbólica de la potencia caótica, de la existencia horizontal y de la materia informe. Cosas todas ellas que se sitúan frente al principio viril creador, lo que es tanto como decir bajo la fuerza espiritual vertical y solar, a la espera de recibir su influencia seminal, ordenadora y formadora. Volviendo a la polaridad antes delineada, de un lado emerge, por tanto, el principio vertical y luminoso, que actúa como Padre, encontrándose, del otro lado, con la substancia o materia prima, el elemento materno-material, que, al igual que la tierra,

54. E. Neumann, *The Great Mother*, trad, Princeton, 11974, pp. 320 s.

recibe pasivamente la acción iluminadora de la luz que viene de arriba y que ha de alumbrar su oscuro seno, el cual hasta entonces no es sino caos y mera potencialidad sin actuar, pero que ahora, una vez recibida esa acción

fecundante, puede engendrar y procrear. La línea horizontal, ya sea ondulada y móvil (las aguas) o plana y quieta (la tierra), aparece así como símbolo geométrico de lo materno y lo material, que vienen a ser una misma cosa, teniendo su máxima expresión en la imagen de la Madre-Tierra: no es casualidad la coincidencia semántica entre las voces latinas *materia* y *mater,* “madre”.

Todas estas ideas encuentran un marco de aplicación muy concreto en el mito de la lucha con el dragón. Sin entrar en las implicaciones cosmológicas de este simbolismo, al que presentaremos especial atención en su momento, observemos que en la misma cueva que da acceso a las profundidades de la tierra y en cuya fosca tenebrosidad se cobija el dragón, se ha visto a menudo una figuración o reproducción analógica de la matriz femenina y materna.

Analicemos ahora con más detenimiento el simbolismo femenino del dragón.

## El dragón como criatura femenina

Aunque en principio parece algo chocante o poco congruente con su tremenda fuerza y su enorme mole, tan impresionante como amedrentadora, el dragón aparece por lo general como un ser de significación simbólica femenina. Es lo mismo que ocurre con la serpiente, con la que ya hemos visto prácticamente se confunde.

En él se halla representado lo femenino en una doble vertiente: como algo terrible, peligroso, devorador y destructor, o como simple potencia materna, como materia informe que espera la acción fecundante del principio viril y procreador, que le dará muerte para dar a luz a nuevas formas de vida. En este punto nos centraremos sobre todo en el primer aspecto, dejando para el próximo capítulo el segundo.

En la mayoría de los mitos y leyendas el dragón se presenta como un animal hembra. Es el caso del dragón o serpiente Pitón, el cual es descrito como un gran reptil hembra: o es un dragón, sino una dragona; en griego es llamado no *drakon,* sino *drakina*.[55] Los autores anglosajones utilizan la expresión *she-*

*dragon*, literalmente “ella-dragón” o “dragona-ella”, para traducir la susodicha voz griega. *The she-*

55. K. Kerényi, *Apollo*, Dallas, Texas, 1983, p. 42.

*dragon* llama a Pitón Charles Seltman en su obra sobre los dioses olímpicos.[56] Por su parte, Vincent Scully, en su estudio sobre la arquitectura sagrada de los helenos, comenta el himno homérico a Apolo, señalando que el él se canta la hazaña del dios arquero que vino a dar muerte a la *bloated she-dragon*, la “dragona envanecida” o “dragona abotargada”, hija de Hera, guardiana del santuario de Delfos. Al matar a “la serpiente de la diosa”, Apolo- agrega Scully- “derribó el antiguo poder de la tierra con la arrogancia de un dios joven del orden humano”.[57] También el dragón Delfine, al que Tifón pone de centinela ante la cueva donde ha ocultado los músculos y nervios de Zeus, es un monstruo mitad mujer, mitad serpiente.[58]

Un dragón hembra, con las mismas connotaciones simbólicas, es el Tiamat caldeo, personificación del océano, del caos turbulento de las aguas marinas. Y en la mitología védica Vritra se perfila también como dragón hembra que, según veremos más adelante, asume el papel de esposa del dios solar Indra, su vencedor y dominador. Para los polinesios, como por ejemplo los primitivos habitantes de las islas Hawaii, todos los dragones, que son concebidos como seres que viven en lagos o charcas y que por lo general son de sexo femenino, descienden de una madre-diosa, llamada *Mo-o-inanea* (“la dragona poseía de sí”), que unas veces aparece en forma de mujer y otras de forma de dragón.[59]

No deja de ser también significativo que las palabras *tarasca*, *gomia* y *coca* con que a veces se designa al dragón en español, sean de género femenino. La última de las tres voces citadas viene a ser la forma femenina correspondiente a la expresión popular “el coco”, con que se asusta a los niños. Por lo que hace a la primera de ellas, *tarasca*, en el lenguaje coloquial ha pasado a significar “mujer fea y de mal carácter o mal natural”,

añadiéndose en algunos países hispanoamericanos la precisión de que tiene además una boca grande. Algo semejante ocurre con la voz *coca*: así, para referirse a una mujer no precisamente muy agraciada se suele decir que "es más fea que una coca". Como a la sierpe, al dragón le es aplicable el epíteto femenino "bicha": es "la gran bicha" (como es también "la gran bestia", "la Bestia" por antonomasia). Igualmente femeninas son otras denominaciones que recibe el monstruo abisal en otras lenguas, en ciertas regiones o en determinados relatos míticos y populares, denominaciones a las que ya hemos tenido ocasión de referirnos: orca, quimera, hidra, guita, vidria, gárgola o gargantona (*gargouille*), gran-boca o grandes-fauces (*grande-gueule,* el francés).

56. Ch. Seltman, *The twelve Olympians,* London, 1952, p. 126.

57. V. Scully, *The Earth, the temple and the gods,* New Haven/London, 1962, pp. 108 s.

58. P. Grimal*, Diccionario de mitología griega y romana,* trad, Barcelona, 1981, pp. 131 y 261 s.

59. D.A. Mackenzie*, China and Japan,* London, 1994, p. 79.

En el simbolismo cristiano, la serpiente que tienta a Adán y Eva será representada a menudo, subrayando esta idea, con cabeza de mujer. Puede verse un ilustrativo ejemplo en el conocido cuadro del pintor flamenco Hugo van der Goes titulado *De Zondeval* ("La caída"), en el que la serpiente aparece como un dragón de cuatro patas pero con rostro humano femenino. Y no deja de ser significativo que en el poema de Beowulf, aunque a este respecto no se nos dice nada del *Fiery Dragon*, el monstruo Grendel sea descrito como un ser sin padre, que sólo tiene madre: una madre, por cierto, no menos monstruosa que su hijo y que, como bien ha observado algún comentarista, por su violencia y carácter vengativo, se presenta como la antítesis de la dulzura y misericordia encarnadas en la Virgen María. La horrible madre de Grendel es el anti-tipo no sólo de la Reina de los Cielos, sino también de la reina y mujer ideal de la cultura germánica. Grendel aparece así como un ser que se halla bajo el signo de lo femenino en su más brutal y pavorosa deformación.[60]

En relación con lo que antes decíamos sobre el significado femenino de la tierra y las aguas, es oportuno resaltar la similitud existente entre esta imagen de la masa acuática, el cieno, la sima o las arenas devoradoras y succionadoras, las cuales atraen irresistiblemente hacia sí para engullir y aniquilar, y la imagen de la mujer fatal, la terrible seductora, presta a devorar o perder al hombre que ose aproximarse demasiado a ella sin las debidas precauciones (el tipo Herodías, Astarté, Kundry, las sirenas del mito griego). En este sentido, habría que traer a colación lo que Julius Evola dice acerca del poder fascinador de lo femenino (*la fascinositá feminile*) o su tendencia demoníaca (*la demonía del feminile*). Según el autor italiano, lo propio de la mujer es "el tender a someter y absorber el principio de la virilidad trascendente", desempeñando una "función antagonista" que va dirigida a frenar, frustras o impedir el ascenso del hombre hacia niveles o estados superiores del ser. Esto se manifiesta de manera especial en la influencia fascinadora que ejerce el desnudo femenino, el cual hacer sentir una sensación de vértigo "semejante al provocado por el vacío, por lo sin-fondo, en el sentido de la *hilé*, materia o substancia prima de la creación, y por la ambigüedad de su no-ser". 61

60. J. Chance: Grendel's Mother as epic Anti-Type of the Virgin and Queen", en *Interpretations of Beowulf*, Bloomigton/ Indianopolis, 1991, pp. 251-263.

61. J. Evola, *Metafísica del sesso*, Roma, 1969, pp. 205-207, 236-238.

La conjunción de todas estas notas simbólicas, en su significación más peyorativa, hace del dragón un típico representante de la materialidad entendida en su acepción de fuerza antagónica, antítesis o negación radical de la espiritualidad. Ya no es la "materia prima" (lo todavía no manifestado) como algo que está a la espera de recibir el aliento fecundador del Logos o Espíritu (la voz o la mano del artista que ha de darle forma), ni tampoco la materia ya formada (la realidad creada o manifestada) que sirve

humildemente de soporte o cauce de expresión al Espíritu; sino la materia que se rebela contra aquello- el Logos, el Espíritu- que la anima y le da sentido, que intenta independizarse, absolutizarse, usurpar el puesto que no es el suyo. Y ha de quedar bien claro que, al usar en tal sentido el término "materia", en él va incluida tanto la "materia grosera", la física o corpórea, como la "materia sutil", la psíquica o anímica: la primera es generalmente simbolizada por la tierra, mientras que la segunda suele ser representada por el agua, más móvil y escurridiza.

Lo que queda expresado en este simbolismo es, dicho con otras palabras, la tendencia a aferrarse a lo material por encima de todo, la negativa a elevarse hacia las altas regiones celestes, el intento de destronar del Espíritu y proclamar la primacia de la horizontal terrena o del submundo infernal que se halla por debajo de dicha horizontal (como lo indica la etimología de las palabras "infierno" e "infernal": de *infer*, lo inferior, lo que está abajo). Todo esto es lo que viene a simbolizar el dragón. En él se encarnan las potencias ctónicas, abisales, terrenales e infraterrenales, que se oponen a las fuerzas celestes y solares configuradoras del orden; las potencias del caos que no han recibido el influjo creador y formador de lo alto o que son hostiles al mismo.

Esta es la significación de esa escena, recogida en numerosos mitos, donde el dragón combate al sol que viene a desplazarlo o someterlo. Como ejemplo más característico tenemos el caso del dragón-serpiente o sierpe-dragona Pitón, que surge de la tierra y es hija de Hera, la Gran Madre, personificación de la Madre-Tierra y diosa ctónica por excelencia. De forma harto significativa, Pitón intenta matar a Apolo, encarnación del Sol espiritual, personificación del orden olímpico y de las fuerzas celestes. Ya antes de nacer Apolo, y sabedor de que un oráculo había anunciado que nacería un dios luminoso destinado a derribar su poder y a darle muerte, Pitón busca a la ninfa Leto, encinta del dios solar hiperbóreo, para devorarla e impedir así el nacimiento de este último.

Haciendo ahora una leve incursión en la filosofía del Vedanta, y como aclaración a todo esto, podemos añadir que el dragón viene a ser la materialización simbólica del poder de *Maya*, la "Ilusión" cósmica, que tienta y seduce al hombre, que le engaña y le hace ver las cosas de forma falsa, que lo ata al mundo de lo manifestado y le impide alcanzar la libertad. Así lo entiende Frithjof Schuon, quien ve en el dragón sobre todo un símbolo de uno de los aspectos nocivos de Maya, el amenazante y aniquilador. Con su poder de encantamiento, con su atracción mágica, Maya ejerce una acción devoradora, destructora y esclavizadora, que coincide con la ejercida por el mítico dragón. Al igual que éste, se interpone como un obstáculo en el camino del ser humano para vedarle el acceso al tesoro del *Jnana*, de Gnosis o Sabiduría.

A este respecto, es oportuno señalar que Maya aparece caracterizada en la tradición hindú como una entidad femenina, siendo a menudo representada bajo figura de una diosa. Su nombre- que viene a ser prácticamente coincidente, desde el punto de vista fonético y etimológico, con la voz española "Magia"-, sugiere la imagen de una bruja o hechicera, un ser de sexo femenino dotado de tremendos poderes mágicos (la misma voz Maya podría traducirse como "Magia cósmica"). Viene a la memoria la figura de la bruja Circe, que convertía a los seres humanos en cerdos y que estuvo a punto de frustrar el viaje de retorno de Ulises a su patria (expresión alegórica de la misma búsqueda de la Sabiduría y del misterio del propio ser que mueve al héroe vencedor del dragón).

En sus estudios sobre esta noción básica de la filosofía del Vedante, Schoun distingue dos vertientes o aspectos en Maya considerada en su acción negativa, por medio de la cual desvía al hombre de su meta espiritual: un aspecto de atracción, una "maya dulce y seductora", que tendría su expresión simbólica correspondiente en el canto de las sirenas de la antigua mitología occidental; y un aspecto de aniquilación, una "maya terrible y seductora", que se correspondería con los dragones de los antiguos mitos. Aun reconociendo lo certero de tal distinción, aquí podemos considerar ambos aspectos fundidos en la figura del dragón, lo que viene abonado por

las razones expuestas a lo largo de este análisis. Tampoco hay que olvidar que, al fin y al cabo, la función seductora acaba desembocando en una destrucción o anulación de propio ser y, a la postre, acarrea siempre consecuencias funestas. Es interesante la correspondencia establecida por el mismo Schuon entre el binomio agua-fuego, característico de esa doble proyección o modalidad de Maya (por un lado, el agua que acaricia y que se relaciona con las sirenas, en cuya superficie ve uno lo atractivo del propio rostro, como Narciso, que quedó seducido por la propia imagen; por otro lado, el fuego que quema y destruye, lanzado por el dragón) y las dos pruebas iniciáticas más características de los misterios de la Antigüedad: la prueba del agua y la prueba del fuego; dos pruebas que el neófito debe superar para progresar en su camino espiritual.[62]

62. F. Schuon, *Résumé de métaphysique intégrale*, París, 1985, p. 120.

Nos hallamos aquí ante dos elementos que intervienen de manera decisiva en la caracterización del dragón: el agua y el fuego. Y no hay que olvidar la relación que este último guarda con la tierra, pues se trata del fuego que brota del mundo infraterrenal, que arde en las entrañas de la tierra (como en los casos del volcán o de la cueva llameante, repetidamente aludidos). No es el fuego celeste, que desciende de lo alto, como el rayo sino el fuego telúrico, que viene de abajo, del mundo infernal. Lo cual nos lleva a conectar los dos aspectos de la Maya anuladora, el seductor y el destructor, con los dos elementos simbólicos en que se expresa la naturaleza femenina, ctónica, caótica y horizontal del dragón.

Esta comparación entre el dragón y la Maya o Magia ilusionista y alucinatoria no es baladí, pues el dragón aparece en todo momento inserto en el mundo de la hechicería y la brujería. Es una criatura que tiene estrechos vínculos con la magia negra (de nuevo nos sale al paso la tonalidad negra distintiva de la naturaleza dracónica). Unas veces se nos presentaría

como producto de un hechizo, como engendro forjado por una bruja o un mago encantador; en otras ocasiones, como brujo y hechicero él mismo: no es raro el caso en que la propia bruja o maga negra- o el nefando nigromante- adopta la forma de dragón para ahuyentar o destruir a sus enemigos. "Demonio-brujo" es llamado el dragón védico Ahi o Vitra (aunque sería más exacto decir "demonia-bruja").[63] En numerosas leyendas el dragón se esfuma en el aire una vez que es vencido, o bien queda reducido a polvo, agua o arena, lo que es buena prueba de su carácter mágico o máyico, ilusorio, irreal, inconsistente.

Como detalle anecdótico, y para terminar con este punto concreto, cabe consignar que también los psicoanalistas ven en el dragón un símbolo de la mujer o de lo femenino, aunque sus consideraciones van por otros derroteros, muy alejados de la perspectiva en que aquí nos situamos. Bastará citar las opiniones expresadas por el antes citado Dr. Erich Neumann, de Tel Aviv, el cual ve en el dragón la concreción simbólica de lo maternal y matriarcal, de "lo negativo-femenino" (*das Negativ-Weibliche*), de "la madre terrible" (*die Furchtbare Mutter*), de "lo femenino espantoso" (*das Fürchterliche Weibliche*), de la oscuridad materna de lo inconsciente o subconsciente que irrumpe en la vida psíquica del individuo y puede jugar un papel decisivo en o desarrollo psicológico, malogrando su maduración personal.

Para Neumann, que habla expresamente de "la lucha heroica con el dragón de lo femenino horripilante", el dragón representa aquello que en la vida psíquica de cualquier ser humano, sea hombre o mujer, se opone al despertar del yo consciente, configurándose como fuerza que ata al

63. A. Daniélou, *op. cit.,* p. 171

estadio pre-consciente de lo materno, sentido como una entidad gregaria y sentimental que arropa al individuo, que le ofrece seguridad y protección, en cuyo seno el sujeto se siente protegido, a gusto y a salvo, lo que le frena y le

impide lanzarse a la empresa, arriesgada y difícil, del desarrollo de su vida autónoma. Es “el dragón-abismo femenino y devorador” (*der verschlingende weibliche Abgrund-Drache*), capaz de tragarse la vida propia de la persona y que se interpone amenazador en el camino vital de cualquier ser humano. En tal sentido, la lucha con el dragón significa el esfuerzo activo que el “yo heroico-viril” lleva a cabo para su realización y emancipación. La bestia tiránica actúa como una fuerza enemiga, pasiva, regresiva, paralizante, que induce al abandono del combate, que le incita a retraerse y volverse atrás; una fuerza juntamente hostil y acariciadora que, con su abrazo incestuoso, sume al yo-héroe en la paz de la muerte. Es lo que Sigmund Freud llamaba *Todestrieb*, “impulso hacia la muerte”. Esa muerte es “el símbolo dracónico de lo femenino-espantoso”, que opera no sólo como inercia paralizante, sino como “potencia devoradora”, como “fuerza seductora que atrae y succiona hacia abajo”. Y puesto que la evolución del yo tiene un sentido ascendente, de elevación desde lo inconsciente a lo consciente- agrega Neumann-, lo femenino y materno asume “el carácter del abajo que ha de ser superado, de lo infantil y de lo arcaico, pero también del abismo y del caos”, que es precisamente lo que simboliza el dragón en todos los mitos.64 Dejando aparte lo que de discutible tiene la componente puramente psicoanalítica de estas tesis, no puede desconocerse que hay en ellas atisbos certeros que coinciden con lo hasta aquí expuesto.

## El descubrimiento y conquista de un tesoro

En la inmensa mayoría de los mitos y leyendas el dragón suele desempeñar el papel de poseedor o guardián de un valioso tesoro, de una riqueza secreta y oculta, generalmente vinculada a los símbolos del árbol y la fuente. Unas veces será una perla, joya o piedra preciosa; otras, un objeto dorado o dotado de especiales virtudes mágicas; otras, en fin, un manjar, néctar o brebaje que confiere la inmortalidad, que da la eterna juventud, que cura las heridas o que hace invulnerable a quien lo injiere. En general, se trata siempre de una realidad de extraordinario valor y que cuesta conquistar, reservada para el hombre selecto y superior, de condición heroica; una realidad en la que se expresa simbólicamente el más hondo misterio de la

existencia, el secreto de la propia identidad, la verdad liberadora y transmutadora, la fuerza espiritual renovadora de la vida.

En el caso del "Árbol de la vida" y la "Fuente de la juventud" (el Árbol de las Hespérides, la Fuente Castalia, el Árbol Yggdrasil, el Árbol del Sol) el simbolismo es claro y explícito; en el caso del tesoro, cuyo ingrediente fundamental es el oro- que también aparece en el Árbol de la vida, cuando su fruto son naranjas o manzanas doradas-, convendrá recordar que, en la simbología tradicional, el oro representa la incorruptibilidad, la majestad y la pureza integral, la plenitud irradiante del Espíritu. El más noble de los metales, considerado analógicamente como materialización o coagulación mineral de la luz del sol, es el símbolo por excelencia de la nobleza espiritual, de la integridad primordial, de la condición olímpica, del ser regio y solar. Con su sola presencia, el dragón impide el paso a ese bien tan valioso, a esa riqueza interior, a ese misterio inaccesible para el común de los mortales. Vencer al dragón significa tener vía libre a dicho tesoro o talismán, conquistar la fuerza y esplendor que en él se encierran, hacerse dueño de su secreto y de su poder. El hallazgo y posesión de tan extraordinaria riqueza es la meta del héroe, la culminación de su camino, el premio a su esfuerzo.

En las leyendas chinas, al igual que en las polinesias, los dragones actúan como guardianes de perlas. De ahí que en numerosos relatos de los pueblos marineros del Océano Pacífico, el dragón se identifique con el tiburón, enemigo implacable de los pescadores de perlas. En una de tales leyendas, muy popular en la vieja China, se cuenta cómo una niña se encontraba en la entrada de una gruta jugando con tres perlas; sin embargo, al aproximarse un hombre, la niña se convierte en un dragón, recuperando así su verdadera forma que le permitirá protegerles mejor del intruso que podría arrebatárselas. Y no estará de más recordar que en muchas culturas, entre ellas la china, se atribuyen a las perlas prodigiosos poderes curativos, así como la facultad para prolongar la vida, sirviendo también para simbolizar la luz espiritual, la iluminación o la realidad divina oculta en el interior del hombre. En la simbología china, la perla es uno de los "ocho tesoros", y por

su blancura expresa sobre todo la belleza y la pureza femenina. Ligada a las aguas marinas, remite a las nociones del fondo y el interior oculto: el fondo del mar y el interior de ese cofre cerrado que forman las conchas de la ostra.

El tesoro que el héroe ha de descubrir y conquistar puede asumir las formas más insospechadas. Véase, por ejemplo, el caso del Sansón bíblico, en el que numerosos autores ven un típico héroe solar y matador del dragón o *dragon slayer,* especialmente por su victoria sobre el león, animal que, en algunos casos y como peligro o fuerza bruta que hay que vencer, es asimilado al dragón. El tesoro es aquí la miel que Sansón encuentra en las fauces de la fiera, las cuales vienen a corresponderse con la boca de la cueva protegida por el dragón.

64. E. Neumann, "Die Angst vor dem Weiblichen", en *Die Angst,* Zürich/Stuttgart, 1959, pp. 77-80.

El premio o valioso objeto del cual el paladín triunfador toma posesión tras vencer al dragón puede ser también, a veces, un arma prodigiosa, cargada de fuerza mágica o de un poder irresistible; por lo general, una espada divina que viene a ser algo así como un cetro guerrero, un emblema regio indicador del poder y la autoridad que alcanza quien vence en la buena lid. Es el caso, por ejemplo, de la espada Nurgrofofjt, encontrada por Beowulf en el cuerpo exánime de Grendel, o la espada Kusanagi, que Susano-wo arranca de la inmensa mole del dragón Yamato-no-oroshi. Se trata del arma de la victoria, al mismo tiempo galardón o recompensa por el triunfo conseguido y promesa de nuevas victorias. Tanto en el mito japonés como en los mitos de otros mucho pueblos, esa espada oculta en el cuerpo del dragón es un rayo de luz caído providencialmente del Cielo, un mensaje del más allá dirigido al héroe vencedor una fiel compañera que redobla sus fuerzas y que, estando siempre a su lado, le indicará, cual dedo que apunta a su destino, el camino a seguir para la conquista suprema.

No dejan de ser significativas, por otra parte, las cualidades que numerosas leyendas atribuyen a la sangre del dragón, una vez que ésta ha sido derramada por el héroe vencedor. Aspecto que, en cierto modo, puede considerarse una variante del tema del elixir de la inmortalidad. Es como si la sustancia vital del monstruo o el fluido que lo alimentaba sufriera un proceso de catálisis o crisopeya, de mutación alquímica, en virtud de esa derrota por el guerrero celeste: lo que era ponzoña y veneno, sustancia vil, ardiente y corrompida, contaminada y contaminante, se convierte en medicina suprema, en una potencia luminosa, purificadora y vivificante. Los prodigiosos poderes que ella otorga no hacen sino poner de relieve el enriquecimiento espiritual y la transformación interior que experimentaba el matador de la bestia. El dar muerte al dragón se presenta así como un acto sacrificial que trasmuta la sangre de la víctima y hace de ella un líquido sacramental, un agua milagrosa. En tal sentido, el bañarse en la sangre del monstruo cobra así un valor de un rito bautismal o iniciático que sella definitivamente la muerte del ego, la transmutación de las potencias abisales y caóticas latentes en el propio ser.

Los mismos poderes que la sangre del dragón vencido otorga al héroe vencedor- invulnerabilidad, comprensión del lenguaje de los pájaros, vigor renovado y fuerzas sobrehumanas, capacidad de volverse invisible- no son en realidad sino un complemento del tesoro, un valor sobreañadido al mismo o una continuación de sus mágicas virtudes. Es el tesoro de la fuerza vital que revierte al vencedor, el cual, ejerciendo su acción de heroico sacerdocio, la ha liberado del influjo maléfico que padecía.

En muchos mitos y leyendas la potencia virtuosa de la sangre del dragón- una vez éste vencido y muerto, por supuesto- se refleja aún de manera más evidente, pues llega a identificarse incluso con el "elixir de la vida". Así ocurre, por ejemplo, en el mito védico, donde el Soma, según la opinión de algunos intérpretes, viene a ser una misma cosa con la sangre del dragón Vritra inmolado por Indra. En otros relatos de los pueblos más diversos, se da también una confusión entre la sangre del monstruo vencido y la savia de la "plata de la vida" o el agua de la "fuente de la sabiduría" que era por

aquél custodiada, resultando ambas cosa una expresión simbólica del brebaje sobrenatural que confiere la ciencia, la fortaleza y la inmortalidad.

A la vista de estas consideraciones, se comprende que el baño en la sangre del dragón pueda cobrar el significado de un baño en las fuentes de la sabiduría. Circunstancia ésta que no puede dejar de relacionarse con el acto de comer el corazón del dragón, o sea, el centro de su ser y órgano del que mana su sangre, acción que es llevada a cabo por el héroe vencedor de ciertos relatos. Así habría conseguido su sabiduría Apolonio de Tiana, según antiguas leyendas.

**La liberación de la mujer**

La mayoría de los mitos alusivos a la lucha con el dragón contienen una explícita referencia a una o varias doncellas que han de ser liberadas de las garras de la gran bestia. Bien se hallen prisioneras del monstruo, bien vayan a serle ofrendas en sacrificio, la idea es siempre la misma: la del rescate y salvación de una entidad femenina.[65]

En otras ocasiones, en lugar de la mujer ofrendada en sacrificio, aparece una virgen, princesa o mujer semi-divina que, como consecuencia de un hechizo o castigo divino, duerme en profundo y prolongado sueno, hasta que llegue el héroe predestinado para despertarla de nuevo a la vida, figurando en tal caso el dragón como su guardián, como el obstáculo insalvable que el héroe habrá de vencer para tener acceso a la doncella dormida. Por lo general, se trata de una princesa o una joven virgen de regio abolengo, una mujer que se distingue por su juventud y belleza, por su pureza e inocencia, y a veces incluso por su fuerza irradiante y sus poderes mágicos.

Aquí el dragón cobra una significación diametralmente opuesta, al menos en apariencia, a la expuesta en el punto tercero. Si antes veíamos que el dragón simboliza lo femenino, no su aspecto de perversión o alteración- además de su función cosmológica como materia informe-, ahora es lo

65. Hay casos, sin embargo, en que el ser a rescatar es de sexo masculino: un guerrero, un príncipe o incluso un grupo de hombres. Pero se trata más bien de excepciones, que, de todos modos, vienen a coincidir con el caso de la doncella o doncellas, en cuanto que lo que está en juego es la salvación de una entidad humana.

masculino, también en su aspecto pervertido y deformado, lo que aparece encarnado en el monstruo inmundo. Y por eso digo que es este un simbolismo opuesto tan sólo en apariencia al anterior, ya que la feminidad pervertida y la masculinidad adulterada viene a coincidir en su proyección negativa: ambas son destructoras y empobrecedoras; ambas actúan deletéreamente contra la vida interior del ser humano, contra su libertad, su autenticidad y su felicidad; ambas padecen de la misma ausencia de vigor espiritual y son fruto de la misma aversión hacia la luz.

En su papel de carcelero, devorador o enemigo de la mujer, el dragón se perfila como el poder antagónico de la feminidad. Es una masculinidad materializada, titánica, brutal y violenta, agresiva, obsesionada por el poder, confiada en su fuerza puramente material, opresora de la inocencia femenina, hoyadora y destructora de la pureza virginal de la vida. La virilidad falsa, degradada y envilecida, puramente fálica o priápica, traidora a su naturaleza y misión, que, despreciando el amor y la sabiduría, cree poder prescindir de la delicadeza, la dulzura y la ternura, características marcadamente femeninas, para imponer su voluntad de manera tosca y grosera. Dicho con otras palabras, el predominio anormal o ilegítimo del *yang* sobre el *yin,* tendiendo aquél a absorber, fagocitar y anular a este último, con la consiguiente ruptura del equilibrio ideal, lo que acarrea funestas consecuencias y puede llegar a ocasionar tremendas catástrofes de todo tipo. Es el mismo significado simbólico que reflejan, quizá con mayor nitidez aún, ciertas figuras de los cuentos, las leyendas y los mitos de las más apartadas regiones, como el ogro, el gigante, el lobo, el cíclope, el "barba-azul", el nibelungo o enano perverso. No es extraño, pues, que en muchas leyendas se subraye la conexión entre el dragón y alguna de estas figuras simbólicas, como ocurre, por ejemplo, en *El Anillo del Nibelungo* de Wagner, basado en la tradición teutónica, donde el gigante Fafner se trasforma en el dragón poseedor del fatídico anillo forjado por el nibelungo.

Jean Marchal, en el trabajo antes mencionado sobre el *Apocalipsis,* ha analizado con especial sagacidad este simbolismo del dragón en cuanto criatura antagónica de la feminidad, que encuentra una de sus mejores representaciones en la escena apocalíptica ya repetidamente citada del dragón infernal alzando amenazadoramente sus múltiples cabezas ante la figura de “la Mujer vestida de sol”, a la cual obliga a huir al desierto, donde dará a luz a un hijo varón que será el vencedor del dragón. Aquí el dragón aparece como el enemigo tanto de la feminidad- la mujer solar que el dragón trata de engullir- como de la auténtica virilidad- el hijo varón que nacerá de la virgen-. Para Jean Marchal, como veíamos, el dragón se perfila en esta escena como el polo antagónico de “la conciencia copa”, es decir, de la actitud receptiva y acogedora propia de la femineidad. El monstruo dracónico, nos dice el autor francés, es “el enemigo irreductible de todas las cualidades femeninas”; lo masculino dominado por el racionalismo y el materialismo, obsesionado por poseer y dominar, pensando siempre en el ataque o la defensa; un polo o núcleo “masculino pervertido por el corte con respecto a su polo complementario femenino”.[66]

Y aquí ligamos con lo antes dicho acerca del dragón como símbolo de la negación. La masculinidad representada por el dragón constituye la antítesis de la posición afirmativa que encarna simbólicamente la Virgen o Dondella indefensa. Es la negación pura y simple, la postura negativa ante la verdad y el orden, el “no” radical y absoluto al mundo del ser. Un “no” que significa cerrazón al plano de lo trascendente, pero al mismo tiempo apertura a la nada, el abismo del absurdo, al vacío anulador y destructor. Es la virilidad crispada, endurecida, desvinculada de su fuente sobrenatural, sin raíces espirituales. Una forma de virilidad que, en su obsesión por la afirmación violenta de sí misma, en su entrega al frenesí activista y su culto a la razón discursiva, ha perdido la virtud de la aceptación, la facultad de escuchar, la receptividad humilde y serena, la sumisión ante la Verdad divina. El dragón mítico, aquél contra el cual lucha el héroe, encarna la completa negación de todas estas nobles cualidades, típicamente hembrunas o femeniles.

El rescate de la doncella sacrificada al dragón guarda una estrecha relación con la conquista del tesoro, en la obtención del fruto paradisíaco o elixir de la inmortalidad, así como con la liberación de las aguas retenidas por el monstruo, cosas todas ellas con las que, como más adelante veremos, la mujer se identifica simbólicamente. La identidad entre la virgen (o vírgenes), el tesoro y el líquido de la vida o las aguas que fluyen de nuevo, se ve a veces subrayada de forma sutil pero no menos expresiva por diversos detalles accesorios. Así, por ejemplo, son elocuentes los calificativos que el *Rig-Veda* atribuye a las aguas liberadas por Indra, a la que llama "diosas amigas de los hombres", "sanadoras", "las mejores madres".67 Los cabellos rubios, dorados, de la heroína liberada, así como su vestido bordado en oro, permiten asimilarla al caudal áureo que integra el tesoro, del mismo modo que la limpia blancura de su tez la asemeja a la perla guardada por la fiera infernal.

Una antigua ilustración que figura en un libro litúrgico etíope nos presenta a la princesa salvada del dragón por San Jorge subida al árbol ante el que hace guardia el monstruoso centinela, como si se quisiera mostrar la correspondencia de aquélla con las manzanas de oro de las Hespérides o con el "Vellocino de las ramas de un árbol. Dicha imagen parece indicarnos que la esencia de la mujer es la

66. J. Marchal, *L'Apocalypse de Jean,* cit, pp. 156-158.

67. J. Varenne, *op. Cit.*, p. 116.

misma que la del fruto o manjar de la inmortalidad; como si ella misma fuera el fruto del "Árbol de la Vida", el tesoro a buscar y conquistar.68 Desarrollaremos este punto con detenimiento al analizar el simbolismo del tesoro y de la mujer.

La lucha con el dragón suele culminar con la hierogamia, el matrimonio o unión mística-sagrada del héroe solar con la mujer rescatada. En algunos casos en que la mujer no aparece explícitamente como víctima del dragón, sí

se mantiene, sin embargo, la idea de su despertar mágico, de su liberación del sueño, y de la conquista de su amor, en conexión siempre con la victoria sobre el monstruo abisal. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el mito de Sigfrido (o Sigurd), el cual, tras dar muerte al dragón Fafnir y tras atravesar el círculo de fuego que la protegía y aprisionaba, despierta con un beso de amor a Brunhilda (Brynhild o Sigfrifa), la valkyria hija del dios Wotan, condenada por su padre a sueno perpetuo como castigo a su rebeldía (la roca sobre la que duerme la valkyria recibe a veces, de modo significativo, el nombre de *Drachenstein,* "piedra del dragón"). En algunas versiones de la leyenda, la conexión de la liberación de Brunhilda con el *Drachenkampf* aparece de modo más evidente: así, por ejemplo, en la *Seyfried-lied* o "Canción de Seyfried", la virgen guerrera es guardada por el dragón, el cual duerme incluso en su regazo hasta que Seyfried-Siegfried le dé muerte lanzándolo sobre unos penascos.[69]

68. G. Pitt-Rivers, *The riddle of the "Labarum" and the origin of Christian symbols*, London, 1966, pp. 60-63.

69. M. Ninck, *Götter und Jensesitsglauben der Germanen*, Jena, 1937, p. 190.

## La renovación de la vida cósmica

La derrota del dragón lleva aparejada la regeneración de la naturaleza. La vida entera de la comarca que estaba sometida a la tiranía del dragón experimenta un renacer, volviendo al estado de paz y armonía del que gozaba antes de que apareciera el terrible monstruo. En la mayoría de los mitos esta regeneración o renacer de la vida se expresa en las imágenes del libre fluir de las aguas o la suelta las vacas, la recuperación de la fertilidad de la tierra o el amanecer victorioso del sol que anuncia el

resurgir de la vida.[70] Son todos ellos símbolos de la liberación de las fuerzas creadoras que se hallaban asfixiadas por la contaminante y opresiva acción dracónica. Lo que equivale a un retorno a la normalidad en las condiciones de existencia.

El matador del dragón, por su misma gesta heroica, se revela como libertador de la naturaleza y restaurador del orden cósmico. Gracias a su victoria sobre las potencias del caos y las tinieblas, la tierra se ve libre de la maldición que sobre ella pesaba; maldición formulada en términos sumamente gráficos y elocuentes en los mitos persa e indo-ario, al igual que en numerosos cuentos de hadas y leyendas populares europeas.

Al liberar las aguas, lo que el matador del dragón hace es liberar el principio de vida que en ellas simbólicamente se encierra. Así por ejemplo, en el mito védico, como ha puesto de relieve Jean Varenne, “las Aguas” liberadas por Indra son llamadas “Madres” y “Generadoras” porque “contienen en su interior un Principio-de-vida (*asu*) que será liberado al mismo tiempo que ellas y que se desarrollará inmediatamente después de dicha liberación”. Junto a las Aguas o Diosas “siempre jóvenes”, es liberado también Agni, que, como dios del fuego que es, representa “el aspecto luminoso (ígneo, por tanto) del Principio-de-vida”. Agni, el Fuego o aliento vital del universo, esposo y amante de las Aguas, no puede desempeñar su papel en tanto Indra no haya matado al dragón. Una vez muerto Vritra, Agni es transportado por las Aguas que fluyen siguiendo su curso natural, y entra en acción, llevando a cabo su función de fecundador e impulsor de la vegetación, cuyo crecimiento, según la concepción védica, deriva del sustento que él mismo proporciona.

Otro tanto ocurre en el mito persa, donde el mundo recobra su armonía y su magnificencia natural tras la derrota de Azi Dahaka a manos del héroe Thraetaona. Idéntica función revitalizadora es la desempeñada por el Thor germánico, el cual libera las aguas celestes, creando con ello nuevas condiciones de vida y haciendo germinar la vegetación, al golpear con su martillo la cabeza del dragón-sierpe Midgard.

70. Acaso pudiera verse una correspondencia o relación entre este liberar las vacas tras la derrota del dragón y la suelta de los todos en festejos populares como los conocidos “encierros” que se celebran en determinadas localidades españolas, precisamente en las fiestas de la primavera y el verano, y entre lo que ciertamente los más célebres son los de San Fermín, en Pamplona: los toros corren por el cauce trazado por las calles como si fueran fieras aguas negras dispuestas a anegar a los mozos vestidos de blanco y rojo o blanco y verde, hasta desembocar en el gran mar que es el ruedo de la plaza.

En el mismo símbolo del tesoro que el héroe encuentra tras vencer al dragón se ha visto una alusión a esta renovación primaveral de la naturaleza y esta restauración del esplendor de la vida que lleva consigo la gesta liberadora. Así lo interpreta Wilhelm Hertz, para el cual el tesoro que el *Sonnenheld* o “héroe solar” rescata del monstruo y saca a la luz significa “tan pronto la prodigalidad de plantas en la tierra (*die Pflanzenfülle der Erde*) como el oro del sol que luce en el cielo (*das Sonnerngold des Himmels*). Que muchas veces sea un dios de la tormenta y de la luz, amigo de los hombres, quien lleva a cabo tal acción exterminadora del monstruo que carga el horizonte de negros presagios, es un indicio más, en opinión del ilustre erudito alemán, de la íntima conexión existente entre el acto de matar al dragón, por un lado, y la restauración primaveral de la plenitud de la vida vegetal, o de la vida sin más, por otro.72 Es el tesoro de la vida rica, libre y pura- nos viene a decir Hertz- lo que en ese simbolismo se expresa. El oro del sol, que desciende ahora libre sobre la tierra acompañado del semen de la lluvia que ha de fecundar los campos, se convierte en el oro verde de las plantas, inaugurando así para la naturaleza una era radiante y esplendorosa, una edad áurea- que también podría llamarse “edad verdosa” o “era de verdor”-. Tanto el amarillo del oro como el verde de la vegetación simbolizan la pureza, la integridad y el esplendor de la vida: la vida intacta, sana y en plena forma, que irradia salud y vitalidad.

En el folclore se conservan inequívocas huellas de estos efectos renovadores de la vida y del cosmos que trae consigo el fin de la tiranía ejercida por el mítico monstruo. Baste recordar aquellos festejos populares en que se

conmemora la victoria sobre algún dragón o se celebra el día consagrado a un héroe-santo que se distingue por tal hazaña. Se trata de festejos que suelen tener lugar en primavera y en los cuales se saca en procesión o cabalgata la efigie de la fiera demoníaca, como en Berga y Besancon.

La idea de la renovación de la naturaleza está clara y bellamente insinuada en el amplio abanico de manifestaciones legendarias, iconográficas y folclóricas tejido en torno a la figura de San Jorge. La silueta del santo caballero vencedor del dragón aparece rodeada de una aureola primaveral, envuelta en el frescor y la fragancia de hojas y flores, engalanada de juvenil verdor y de exuberante colorido. Es de destacar, ante todo, que la festividad del santo de Capadocia alanceador del dragón tiene lugar, justamente, en primavera, el 23 de abril, en la época en que los árboles empiezan a dar brotes y se preparan los campos para la futura cosecha. Y es también altamente significativo que el santo

71. J. Varenne, *op.cit,* pp. 116-118

72. W. Hertz, *Aus Dichtung und Sage,* Stuttgart/ Berlín, 1907, p. 149.

vencedor del dragón sea llamado "Jorge el Verde": *The Green George,* en inglés; *Grüner Georg,* el alemán; *George verde,* en rumano; *zielionui Giergii,* en ruso. El "siempre verde" San Jorge, anota David Scott Fox, "representa la reaparición diaria del sol, o el renacer anual de la vegetación, y simboliza el verdor de la estación primaveral". En su obra *Golden Legend,* William Caxton afirma que San Jorge "tiene verdor en él mismo". De modo harto significativo, muchas posadas y tabernas inglesas han sustituido el nombre de *George and Dragon,* frecuentísimo en este tipo de establecimientos de Gran Bretana, por el prácticamente equivalente de *The Green Man,* "el hombre verde".[73]

No menos significativo es el hecho de que la rememoración de la gesta de San Jorge vaya asociada a los festejos y danzas que, en numerosas regiones europeas, se celebran en torno al "polo de mayo" o "palo de mayo",

representación del eje que une Cielo y Tierra, polo del equilibrio universal, y que al mismo tiempo viene a ser una plasmación simbólica de la lanza con la cual el santo caballero dio muerte al dragón. Ese “polo de mayo” es además una representación simbólica del “Árbol de la Vida”. En algunas obras de artesanía popular San Jorge es representado en medio de un campo florido, él mismo ataviado con vestimenta y armadura de flores, al igual que su caballo, el cual aparece vistosa y bellamente enjaezado con adornos florales.[74] En todas estas imágenes hay una clara alusión al renacer de la vegetación y la pujanza de la naturaleza que sobreviene tras su victoria sobre la bestia maligna. Volveremos sobre este tema en el capítulo siguiente, al analizar las diversas interpretaciones a que se presta el mito de la lucha con el dragón o que sobre el mismo se han ofrecido.

También en los cuentos de hadas, el triunfo logrado por “el Príncipe azul” sobre el dragón que guarda el castillo encantado donde duerme la princesa, se traduce en una regeneración primaveral del reino antes asolado por una pertinaz sequía o sumido en una perpetua noche invernal. Cuando el joven príncipe consigue despertar a la princesa dormida, la vida retorna con todo su esplendor y exuberancia al reino. El sol despunta en el horizonte como si amaneciera una nueva aurora, y una hermosa primavera sonríe por doquier. El país entero se lleva de verdor y alegría: los campos germinan; los pájaros vuelven a cantar; sus habitantes despiertan del prolongado letargo en que se hallaban sumidos, un letargo que duró meses, quizá años, y que hizo que sus rostros se llenaron de

73. D. Scott Fox, Saint George. The Saint with three faces, Windsor, 1983, pp. 49-53.

74. J.G. Frazer, *The Golden Bough*, New York, 1927, pp. 126-135.

arrugas y luengas barbas; pero despiertan jóvenes, como si por ellos no hubiera pasado el tiempo y como si todo volviera al comienzo, al inicio auroral de los buenos tiempos, al principio feliz del buen tiempo primaveral.

Gracias al triunfo sobre la bestia negra, el panorama cambia de manera radical. La impenetrable barrera de estériles y sombrías zarzas que rodeaba el castillo se ve sustituida por una franja de bellos arbustos festoneados de los más vivos colores. Los espinos y abrojos que antes proliferaban por doquier se trocan en rosas, mientras que los hierbajos y el pasto seco que invadían los campos se vuelven verde césped y hermosas cosechas. La maleza, esa oscura maleza tan negra como el cuerpo del dragón, que se había adueñado de todos los rincones del reino, y especialmente de las inmediaciones del palacio, cual si de un fúnebre sudario vegetal se tratara, va retirándose ante la nueva vegetación que crece rebosante de vitalidad, gozosa de recibir la luz y receptiva a la vida que le llega del cielo.

Se podría decir que la "maleza" se torna "buenaza" a causa del triunfo del sol, mensajero del bien y de la luz, de la misma forma que la fealdad se cambia en belleza, la belleza de un espléndido jardín: esa belleza que sólo puede encontrarse en la naturaleza virgen, pura e incontaminada, o en la cultura que no se ha separado de sus raíces naturales.

El mismo castillo, antes asfixiado por la selva de cardos, ortigas, zarzas y malas hierbas que lo asediaban, convertido en signo de opresión y en prisión de quien desde él debería reinar, vuelve a resplandecer con toda su majestad y grandeza, como fortaleza de paz, orden y prosperidad.

Valles y colinas, bosques y praderas se visten de tonos muy vivos que contrastan con la tonalidad fúnebre, monótona, gris y opaca, negra o ennegrecida, de la época aciaga en que el dragón imponía su despótico poder. El aire se viste de hermosura y lozanía; el ambiente se rejuvenece y una suave brisa acaricia el rostro; todo respira pureza, serenidad y alegría. Un nuevo aliento, limpio y risueño, recorre la región donde antaño el vaho venenoso del dragón contaminaba y ensuciaba hasta la última brizna de hierba. El hedor y la pestilencia draconiles son barridos por un dulce y reconfortante aroma. El hosco silencio impuesto por la fiera solitaria queda definitivamente roto por el trino de los pájaros y el alegre rumor de los arroyos, sonidos que invitan a la solidaridad y a la efusión amorosa. El llanto

y el pesar ceden el paso a la jovialidad y el gozo de vivir; el miedo  el terror desaparece y en su lugar emerge una atmósfera segura y confiada en la que ya no hay nada que temer; la enfermedad, la somnolencia y el mortal sopor se retiran ante la salud recuperada, ante una forma de vida pujante que muchos mitos asocian a la “eterna juventud”.

Todo esto quiere decir que, gracias a la victoria sobre el dragón, el héroe solar devuelve el mundo a las condiciones paradisíacas de la “Edad de Oro”. Una vez liberada del peso oprimente de la bestia ígnea, la humanidad retorna al Edén, se instala en un estado de paz y armonía semejante al que imperaba en el Paraíso primordial. Este es el mensaje que, en el fondo, nos transmiten los cuentos, mitos y leyendas sobre el dragón y su derrota. Su significado trataremos de descifrarlo en los próximos capítulos.

# 5
# NIVELES DE SIGNIFICACIÓN

¿Cuál es el significado del mítico combate con el dragón? ¿Se trata de un simple motivo literario-poético o encierra más profunda significación? ¿Hay en tal tema, como ha pretendido la interpretación naturalista decimonónica, una simple alegoría de hechos naturales?

La misma universalidad del mito de la dracomaquia y su riqueza de detalles simbólicos permiten ya adivinar que el mismo ha de contener un rico mensaje doctrinal y sapiencial. Un mensaje intemporal, que no es de ayer ni de hoy, sino que tiene permanente vigencia y perenne actualidad. Y, en efecto, como iremos viendo en las páginas que siguen, dicha imagen mítica no sólo nos ofrece las más valiosas enseñanzas en relación con el desarrollo interior del hombre, sino que nos desvela además recónditos misterios sobre la realidad cósmica y la conexión de ésta con la vida humana.

Ante todo, hay que hacer la salvedad de que el significado de esta importante figura mítico-simbólica es inagotable y no puede encerrarse en una única interpretación ni en una fórmula de tipo abstracto o conceptual, como a las que tan proclive se muestra la mentalidad moderna. Por mucho que nos extendiéramos en el análisis de su contenido, nunca llegaríamos a expresar toda la compleja gama de significaciones que este símbolo en sí encierra. Al igual que ocurre con otros mitos y símbolos tradicionales, la

lucha con el dragón presenta múltiples aspectos, dimensiones y matices que han de escapar por fuerza a una consideración sistemática.

En este capítulo vamos a pasar revista a las diversas interpretaciones que se han hecho de este mito y símbolo universal, muchas de ellas complementarias entre sí, para pasar después a exponer los diversos niveles de significación que el mismo encierra.

### La lucha del sol contra la oscuridad

La interpretación más común es aquella que ve en el *Drachenkampf* una ejemplificación alegórica de la lucha del sol de las fuerzas de la oscuridad. Lucha que se manifiesta en dos planos principales: en el ciclo diurno, con la alternancia del día y la noche, y en el ciclo anual de las estaciones, con el sucederse del invierno y la primavera.

La victoria del caballero o héroe divino sobre el dragón sería, de acuerdo a tal interpretación, la victoria que la fuerza solar, principio de orden y de vida, alcanza con cada amanecer sobre las sombras de la noche, y, lo que es quizá aún más importante, el triunfo que, en el ritmo del curso anual, logran la luz y el calor del sol sobre el frío y la oscuridad invernales, trayendo la primavera y con ella el florecer de la naturaleza, la renovación de la vida cósmica. Lo cual, a su vez, en un plano más amplio, viene a simbolizar el combate entre las fuerzas de la vida y de la muerte. En tal sentido, el Vritra o el Azi Dahaka que retienen las aguas vendrían a ser una alusión simbólica a la congelación de los ríos y las fuentes que tiene lugar en el invierno, con la consiguiente dificultad para el desarrollo de la existencia. (¿Será necesario evocar la similitud fonética entre “invierno” e “infierno” para conectar con el significado infernal del dragón?).

Imágenes éstas, de la lucha del sol contra la oscuridad y los hielos invernales, que, en opinión de ciertos autores, habrían tenido una enorme importancia y estarían plenamente justificadas en unos pueblos como los pertenecientes al antiguo tronco ario o indoeuropeo cuyos antepasados habitaron las regiones del Polo Norte, el legendario continente hiperbóreo,

sede que hubieron de abandonar, en sucesivas oleadas, al sobrevenir los cambios climáticos que congelaron aquellas lejanas y míticas tierras. Estos pueblos habrían vivido de forma intensa y dramática tales vicisitudes climáticas, guardando de ellas un recuerdo imborrable, que se conserva en la religión, los mitos y el folclore. Es la tesis sustentada, Gandhi, para quien el dragón representa antes que nada esta fuerza amenazante y opresora del frío invernal.

Para Tilak, la leyenda de Vrita "está evidentemente basada en el simple fenómeno a través del cual llega la luz al pueblo que le habían esperado con ansiedad durante la oscuridad de la larga noche en las regiones árticas". La retención de las aguas y de la luz por el dragón Vritra alude el prolongado período de oscuridad, la ininterrumpida noche invernal de varios meses, que se cernía sobre el primitivo "Paraíso de la raza aria", en el que vivieron los padres de los *Rishis* védicos. Por eso Vritra, apunta Tikal, es matado una vez al año. Las aguas cautivas en poder de Vritra representan, a juicio del pensador indio, "las aguas aéreas que quedan retenidas dentro del mundo inferior", simbolizando su cautividad "el combate anual entre la luz y las tinieblas en la patria de los arios situadas en la región ártica".[1]

Según Leopold von Schröder, la victoria del héroe solar sobre el dragón simboliza "la victoria de las potencias estivales de vida sobre las potencias funestas y letales del invierno y de las heladas", mientras que la doncella liberada de las garras del dragón encarnaría "el Sol primaveral liberado de la

1. B.G. Tilak, *The Artic home in the Vedas*, Poona, 1971, pp. 241, 286 s.

tiranía de las potencias invernales", "el Sol joven del nuevo año que comienza en la primavera". Hay que tener presente que, en alemán, el Sol es femenino, *die Sonne*, lo que daría mayor fundamento a tal interpretación. La traducción literal de lo expresado por Von Schröder sería que el héroe solar se une a "la Sol" (no hay que olvidar que "Sol" es, en español, un nombre de

mujer: recuérdese a las hijas del Cid, doña Elvira y doña Sol). El triunfo sobre el dragón significa, por tanto, el triunfo de la primavera. De ahí que la empresa dracomáquica se vea coronada, en el folclore, por el matrimonio del *King of May* o *Lord of May* (“Rey de Mayo” o “Señora de Mayo”), con la *Queen of May o Lady of May* (“Reina de Mayo” o “Señora de Mayo”), figuras simbólicas y folkóricas que en la leyenda inglesa quedarían personificadas en Robin Hood y Maid Marion.[2]

La misma interpretación, aunque resistiéndose de forma todavía más acusada del naturalismo que se observa en Von Schröder y en tantos otros eruditos, nos ofrece Hans Wührm quien ve en el combate contra el dragón la representación simbólica de la lucha entre el día y la noche, entre la primavera y el invierno; en suma, una alusión mitológica a la incesante pugna que las fuerzas de la luz y de la vida libran en la naturaleza contra las potencias de la oscuridad y de la muerte. Por eso el dragón o *Lindwurm*, apostilla Wühr, es negro como la larga noche invernal y como la muerte; “el héroe, en cambio, al igual que la vida, es claro y bello como el día y victorioso como la primavera”. No es extraño, pues, que el matador del dragón o *Lindwurmtöter* asume el papel de “caballero de la primavera” *(Frühlingsritter).* Lo que queda puesto de relieve en la identificación de San Jorge con el verdor de la vegetación y en su nombre de “Jorge el Verde” (*der Grüne Georg*). Frente a él, la doncella que tiene que ser liberada del dragón se presenta como “la transfiguración imaginaria de la Madre Tierra universal (*Allmutter Erde*) y su brebaje de inmortalidad.[3]

En opinión de Wühr, que interpreta la inmortalidad como algo exclusivamente referido a la perenne continuidad de la vida a través de los procesos naturales y a la indestructible perpetuidad de la tierra, el “elixir de vida” en pos del cual va el héroe o que éste conquista tras vencer al monstruo, no es sino una poetización alegórica de la savia vital o fuerza dadora de vida que en su seno encierra la tierra y que garantiza su permanente capacidad de renovación. La unión que en los cuentos populares y en las costumbres folclóricas contraen el héroe matador del dragón y la

doncella liberada no hace sino sellar la unión del sol con la tierra que tiene lugar una vez desterrado el invierno: "la triunfante primavera

2. L.von Schröder, *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth,* München, 1911, pp. 79-83.

3. H. Wühr, Ewiger *Sinn im Zeitgebundenen Sinnbild*, cit, pp. 82 ss.

mata y expulsa al dragón invernal y se desposa con la tierra liberada, la reina de mayo". Todo ello queda plasmado en la dramatización folclórica de dicha esta mítica, repetida todos los años en la festividad de San Jorge a lo largo y ancho de Alemania, en los llamados "juegos primaverales" o "juegos de mayo": cabalgatas, romerías o desfiles de caballeros con sus armaduras recorren las calles y los campos, encabezados por un "campeón de jinetes" (*Rittmeister*), que va montado sobre un caballo blanco y porta sobre el yelmo un penacho o una corona de flores. Al igual que ocurre en el folclore inglés, según antes veíamos, en estos festejos populares de Alemania y del Centro de Europa, el joven que representa el papel del santo guerrero recibirá los títulos de "rey de mayo" (*Maikönig*), "rey de la Pascua (*Pfingstkönig*), "rey de los tiradores" (*Schützenkönig*) o "conde de las flores" (*Blumengraf*), y como culminación de la fiesta pedirá y recibirá la mano de una bella doncella que lleva nombres no menos expresivos; "reina de mayo" (*Maienröslein*), "moza de las rosas" (*Rosenmädchen*), "condesa de mayo" (*Maigräfin*).4

Para Ernst Siecke, la mujer liberada del dragón es la "diosa de las flores" (*Blumengöttin*) o "diosa de la luna" (*Mondgöttin*) que recupera su esplendor, tras un período de oscurecimiento, al unirse de nuevo a su consorte divino, el sol. Siecke, que ve en la lucha con el dragón un *Naturmythus* "mito de la naturaleza" en el que se expresa alegóricamente la lucha amorosa entre el sol y la luna (con sus distanciamientos, búsquedas y reencuentros), considera que hay una estrecha relación entre la doncella sometida por el dragón y la princesa fea, calva, ciega, sucia, andrajosa, envejecida o incluso muerta, que vuelve a la vida, recupera su juventud y su belleza primitiva al recibir el beso del héroe o príncipe solar. Ceguera, pérdida del pelo, morir u

oscurecerse- argumenta el citado autor- son conceptos equivalentes para la *Mondgöttin* o *Blumengöttin,* que, una vez liberada de los feos y oscuros arapos del invierno, recupera sus cabellos o vegetación natural y vuelve a ver, a vivir y a brillar.[5]

A conclusiones semejantes llega Gregor Sarrazin en sus estudios sobre la leyenda de Beowulf, a la que considera un reflejo exacto del "mito germánico-oriental del *Lichtgott* o dios de la luz". A juicio de Sarrazin, "el héroe poderoso" (*der gewaltige Held*) que vence al "dragón invierno" es "el dios de la luz", *der Lichtgott*, representando la victoria de este último "la luz del sol que derrite la nieve y el hielo". El profesor alemán, que establece un desdoblamiento en el personaje femenino que ha de ser rescatado por el vencedor del dragón, sostiene que la mujer frágil y orgullosa que espera la llegada del héroe

4. *Ibid*, pp. 85-96.

5. E. Siecke, *Mythologische Briefe*, cit, pp. 123-133.

sería la *Erdgöttin* o "diosa de la tierra" (la diosa Gerd del mito germánico), mientras que en la graciosa y encantadora doncella con la que se unirá el *Lichtgott* puede verse a la *Blütengöttin* o "diosa de las flores" (la Nanna germánica, que en sus orígenes se identificaba con Freya). Por lo que respecta a las flores que engalanan los campos tras la victoria del dragón y la unión de los amantes, éstas simbolizarían "los hijos de la luz", *die Kinder des Lichtes*.[6]

A veces se ha visto también en el mito de la lucha con el dragón una alusión alegórica al combate del sol contra los negros nubarrones de la tormenta, los cuales amenazan con asfixiarlo y eclipsar su luz. Así ha sido interpretada por muchos orientalistas la batalla entre Indra y Vritra en el mito védico. Y así se ha interpretado también la derrota de la Quimera por Belorofonte montado sobre su caballo alado. "Se trata de la lucha del brillante héroe solar contra el monstruo francés, el cual señala que, "para los hombres primitivos, el sol

que vuelve a aparecer, después de la tormenta, en su radiante majestad, era un héroe glorioso, vencedor de temibles monstruos”.[7]

Por su acción oscurecedora, las nubes aparecen aquí como aliadas o agentes colaboradoras de esa oscuridad que se encarna simbólicamente en el dragón. Como fenómeno que ensombrece al ambiente e impide ver la luz, el cielo nublado, cubierto como por una gruesa y fúnebre capa negra, cobra un significado similar al de las sombras y los fríos invernales. A ello hay que añadir que, de esa oscura masa que son las nubes acumuladoras en lo alto es de donde hará brotar la lluvia el dios o héroe solar, que es al mismo tiempo señor de las tormentas, al descargar sobre ella su hacha refulgente o su martillo atronador. Del negro cuerpo nuboso brotará entonces, como si fuera rugido del dragón herido, el estruendo del trueno.

Semejantes interpretaciones no son en absoluto desdeñables. Antes al contrario, contienen un fondo de verdad que no debe ignorarse y que puede resultar sumamente aleccionador, siempre y cuando se las depure de la carga naturalista que suelen llevar consigo y que invalida sus conclusiones. Hay que saber percibir el significado simbólico que, a su vez, encierran todos los fenómenos, vicisitudes e imágenes del devenir natural, significado que, como simbólico que es, apunta siempre a una realidad de orden superior, espiritual y trascendente. Una visión de este tipo es la que, por ejemplo, formula Gerd Heinz-Mohr cuando, refiriéndose al episodio del guerrero o héroe solar tragado por el monstruo acuático o rescatado de las fauces de la gran fiera telúrica, observa que “su estancia en el

6. Gr. Sarrazin, *Beowulf-Studien,* Berlin, 1888, pp. 52 s y 67

7. P. Decharme, *Mythologie de la Gréce Antique*, París, 1884, pp. 627 s.

dragón es su viaje a través del inframundo, de la tierra de los muertos y la prisión nocturna del mar; el camino del sol desde la puesta a la salida, desde el *Untergang* al *Aufgang*”.[8]

Una buena muestra de semejante interpretación del mito de la dracomaquia como alusión a fenómenos naturales pero sin perder de vista la significación simbólica de tales fenómenos, nos la ofrece Gandabhai Desai, autor hindú muy versado en la interpretación de los textos védicos. Para Desai, el triunfo de Indra sobre el dragón Vritra evocaba para los antiguos arios la salida victoriosa del sol tras la larga noche invernal en el Polo Norte, patria primigenia de los antepasados de este pueblo indoeuropeo que llegará desde las lejanas y frías regiones polares hasta el subcontinente índico donde se instaló definitivamente. El himno *Gavamayana Yajna* del *Yajur-Veda*, que celebra la hazaña del "vencedor de Vritra", es en realidad un canto a la victoria del sol y de la luz; en él se canta "la restauración de la luz". Lo que los antiguos *Rishis*, o poetas videntes redactores de los Vedas, expresan poéticamente en la radiante victoria de Indra, no es otra cosa, según el autor indio, que el efecto purificador que en sí encierra un fenómeno de la Naturaleza tan cargado de significación como "la gloriosa aurora al disipar la lobreguez de la noche". En la gesta del dios indo-ario el conocimiento y el heroísmo "se unen en una fragante e infalible experiencia de alegría" donde la "Luz victoriosa" ayuda a aprender la lección de la inmortalidad. Encarnando Vritra la oscuridad y la muerte, "el principio del mal que se embosca en la oscuridad", su derrota significa el triunfo del bien, de la luz y de la vida, una vida que ya no podrá ser vencida por la muerte y que entraña la experiencia eterna de la luz. Desai pone buen cuidado en aclarar que las vacas liberadas por Indra "no son vacas ordinarias, sino la luz representada en forma figurada". En suma, el mensaje del gran episodio mítico recogido en los Vedas es, según el autor citado, el siguiente: que "la oscuridad de la noche de la ignorancia con su maligno funcionamiento tiene que dejar el puesto al radiante esplendor del día del Conocimiento", el cual nos lleva a descubrir el misterio de la vida y la más honda verdad de nuestro ser.[9]

En líneas generales- pero teniendo siempre en cuenta la salvedad que antes hacíamos, para evitar caer en una concepción burdamente naturalista-, cabría aceptar la interpretación que, como resumen, ofrece Karl von Spiess, cuando escribe: "De acuerdo a la tradición aria, estas luchas se refieren en última instancia a la decadencia del dominio de las formas luminosas y el

comienzo de la tiranía de las potencias oscuras, cuya violencia es vencida, sin embargo, de nuevo por aquellas fuerzas que

8. G. Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole*, cit, p. 74.

9. G.G. Desai, *Thinking with the Yajurveda*, New York, 1967, pp. 70m 90 s.

mantienen y conservan el orden del universo”.[10] Lo cual, como es fácil apreciar, admite múltiples aplicaciones, pudiendo ser referido tanto a la esfera natural como al mundo de la cultura y a la vida interior del ser humano.

**La primavera y el misterio de la fertilidad de la Tierra**

Consecuencia de todo lo anterior- lucha contra la oscuridad, victoria de la primavera, combate contra las nubes y desencadenamiento de la lluvia- es la significación simbólica que tiene la victoria sobre el dragón en cuanto propiciadora de la renovada fertilidad de los campos tras los fríos invernales.

Son numerosos los mitólogos y etnólogos que han puesto de relieve la conexión existente entre el mito de la dracomaquia y los ritos de fertilidad. Interpretan que el triunfo sobre el dragón va ligado al crecimiento de la vegetación que tiene lugar en primavera, gracias precisamente al triunfo de la luz. Hay que tener en cuenta que, además de la lucha entre luz y oscuridad, entre el calor vivificante y el frío de la muerte o letargo invernales, el enfrentamiento entre el héroe y el dragón simboliza el encuentro, bélico y violento pero al mismo tiempo erótico y amoroso, entre cielo y tierra; encuentro del que habrá de brotar la nueva vida de la vegetación primaveral.

En efecto, héroe y dragón representan, respectivamente, el cielo y la tierra, la fuerza celeste y la substancia telúrica, el principio masculino y el elemento femenino, el germen paterno y el recipiente materno, el poder engendrador y la matriz gestante y procreadora. La lanza o vara que, bajando casi en

vertical desde arriba, desde la altura en que se sitúa el caballero sobre su cabalgadura, se clava en el cuerpo terroso y tenebroso del monstruo es como la cosificación concentrada y lineal de la fuerza del cielo- la luz del sol, el rayo, la lluvia- que desde lo alto desciende sobre la tierra para abrirla y fecundarla, para hacerla feraz, rica y esplendorosa en toda clase de frutos. Pero la lanza, espada o flecha es también, como veremos con detalle más adelante, el falo o miembro viril, lo que viene a corroborar y acentuar esa significación de fertilización o fecundación. El clavarse de la lanza en la masa femenina del dragón evoca la imagen de la desfloración y de la cópula carnal, con la consiguiente fecundación de la hembra, que en este caso es la Madre-Tierra.

La semilla depositada en la tierra tiene que pudrirse, tiene que morir, al igual que el dragón, para que de ella nazca la nueva vida que, brotando del fondo oscuro de la tierra, que es su sepulcro, se eleve lozana y juvenil hacia el cielo. Con su color verdinegro, el cuerpo del dragón parece aludir a tal

10. K. von Spiess, *Bauernkunst,* Berlin, 1943, pp. 219 s.

proceso de renovación cósmica: mezcla del negro del seno materno de la tierra y del ver de la vegetación que ha de salir de ella; un verde que todavía está indeciso, sucio y manchado, sojuzgado por el negro, pugnando por abrirse paso y afirmarse, hasta que la hazaña heroica del mensajero del cielo, al dar muerte al dragón, lo libere y le permita expandirse en plenitud, sin cortapisa ni impedimento alguno.

La misma figura de San Jorge se nos presenta como un magnífico ejemplo de este vínculo entre victoria sobre el dragón y fertilidad de la tierra. Así lo hace notar el ya citado David Scott Fox, el cual no duda en aseverar que el nombre de *Green George* se halla con toda evidencia “relacionado con el papel de San Jorge como figura de fertilidad” y subraya que, entre otras muchas funciones, el santo del blanco caballo asumió el de propiciador de la fertilidad, tanto de la tierra como de las mujeres: “se convirtió en una

importante figura a la que se dio un puesto relevante entre los mitos agrarios de los pueblos indoeuropeos”.[11] El mismo nombre griego *Giorgos* significa literalmente agricultor, transformador o trabajador de la tierra, *Erdwirken* o *Ackerbauen* en alemán, como traduce Wolfgang Menzel en su célebre diccionario sobre simbología cristiana.[12] Tras señalar que “Jorge significa labrador”, Fray Justo Pérez de Urben hace notar que este título, a la vez honroso y humilde, cuadra perfectamente a San Jorge, quien, en su calidad de “héroe de la victoria”, lleva a cabo una acción semejante a la del campesino, el héroe trabajador que hace que la tierra dé fruto, “el que día tras día rompe las entrañas de la tierra fecunda, liberando a sus hermanos de los monstruos terribles del hambre y la miseria”.[13]

Entre los campesinos europeos se halla firmemente arraigada la creencia de que el honrar a San Jorge traerá las lluvias que han de asegurar una buena cosecha. Sir James Frazer ha recogido abundantes ejemplos del folclore de los más diversos países en que se pone en evidencia esta faceta de San Jorge como potenciador de la fertilidad de los campos. Por lo general, en los festejos populares del 23 de abril, festividad del santo, éste se halla representado por un joven que se disfraza de árbol con ramas, hojarasca y flores, pretendiendo así dar una imagen visible del “espíritu arbóreo o espíritu de la

11. D. Scott Fox, *Saint George. The Saint with the three faces,* cit, pp. 49 s.

12. W. Menzel, *Christliche Symbolik,* cit, Vol. Im p. 211.

13. J. Pérez de Urbel, Ano cristiano, cit, Vol.I, p. 606.

vegetación”, el “espíritu que vivifica los árboles” que decía Mannhardt. En Ukrania, el 23 de abril el sacerdote del pueblo recorre los campos de los alrededores y bendice las mieses, acto seguido los jóvenes de ambos sexos se unen por parejas y ruedan sobre la tierra en la creencia de que así

contribuyen a aumentar su feracidad. En Rumania, Eslovenia y ciertas regiones de Rusia, un muchacho cubierto de pies a cabeza de hojas verdes, y llamado por ello “Jorge el Verde”, paseo por los sembrados portando una antorcha y seguido por un cortejo de muchachas jóvenes vestidas de blanco.[14] En Grecia, según refiere Mary Hamilton, San Jorge ha heredado algunos de los atributos de Dionisos, dios del vino y del renacimiento vegetal, mientras que en las islas griegas la festividad anual de San Jorge tiene lugar justamente en la fiesta del vino nuevo.[15]

También Thor es un dios de la fertilidad y la fecundidad, como ya quedó dicho más arriba. Es un dato suficientemente elocuente que en las bodas de los antiguos germanos se bebiera en su honor y que, una vez ya los esposos en el lecho nupcial, se colocara sobre el regazo de la novia un pequeño martillo de Thor o su emblema- la cruz formando una T, con un trazo horizontal de cuyo centro arranca el tronco o línea vertical-, con la intención de atraer sobre ella la influencia fertilizadora del dios vencedor del dragón de Midgard y propiciar que dé hijos sanos y robustos.[16] Y otro tanto ocurre, para mencionar tan sólo dos ejemplos adicionales, con el Heros tracio, cuyo “cuerno de la abundancia” o *Füllehorn* no puede ser más expresivo, o con el Indra indo-ario. Con respecto a este último, David Kinsley ha puesto de relieve que “en los textos védicos Indrá está asociado a la fertilidad” y que hasta bien entrada la era medieval “los festivales celebrados en su honor lo asociaban con la fertilidad de las cosechas”. En cuanto divinidad que derrama la lluvia sobre la tierra, y siendo el agua de la lluvia equiparada al semen, Indra es concebido asimismo como dios que “fertiliza con su lluvia a la divinidad femenina”.[17]

La idea de la fertilidad o la fertilización es, por supuesto, susceptible de múltiples extensiones o ampliaciones analógicas: desde el plano agrícola y productivo al campo sexual y todo lo relacionado con la procreación, aludiendo a la fertilidad y fecundación de la mujer; desde el terreno de la vida en

14. J.G. Frazer, *The Golden Bough,* cit, pp. 120-137.

15. D. Scott Fox, *op.cit.*, p. 51

16. A. Stonner, *Von germanischer Kultur und Geistesart*, cit., p. 51.

17. D. Kinsley, *Hindu Goddesses,* Berkley, 1988, p. 25.

general, donde se puede hablar de una vida fértil o estéril, al campo del pensamiento o la creación artística, donde la fertilidad se perfila sobre todo como creatividad, como fecundidad de ideas e imágenes. En este último caso, la lanza que penetra en el cuerpo del dragón es el rayo de la inspiración que fecunda la mente y la puebla de ideas luminosas e imágenes floridas, que hace surgir de la nada o vacío mental un mundo exuberante de felices hallazgos, que a su vez pueden fertilizar el campo de la vida, tanto propia como ajena.

A este último aspecto se refiere Stella Kramrisch cuando, al comentar el fondo conceptual y ritual sobre el que se asienta la creación artística de la India tradicional, senala que en el relato de la batalla entre el dios creador Indra y la serpiente-dragón. Vritra ha quedado mitologizada “la veneración del acto creativo y la aniquilación del obstructor”, pues Vrtitra no hace otra cosa que “impedir que fluyan las aguas creativas”.18 No es de extrañar, pues, que Sarasvati, diosa de la elocuencia, del saber y la enseñanza, de la música, la poesía y las artes en general, y, como tal, otorgadora de la inspiración, se presente también como vencedora de Vritra.19

**Enfrentamiento entre juventud y vejez**

Se ha visto a menudo en el combate entre el héroe solar y el dragón una alusión al choque que tiene lugar entre la juventud que pugna por abrirse paso y la vejez que se interpone en su camino y obstaculiza su ascenso.

Es significativo que sea siempre un joven o una joven quien vence al dragón. Por lo general este último suele perecer a manos de un adolescente apuesto

y aguerrido, cuando no ante la inocencia de un niño. En algunas ocasiones será ante una hermosa muchacha, tierna pero al mismo enérgico, ante la que tenga que inclinar el monstruo la cerviz (Atenea, Santa Margarita, Santa Marta, Sarasvati, Anat, Durga, la Dama vestida de sol).

18. St. Kramrisch, “Indian Varieties of Art Ritual”, en *Myths and Symbols. Studies in honor of Mircea Eliade,* ed. Por J.M. Kitagawa y Ch. H. Long, Chicago, 1969, p. 32

19. D. Kinsley, *Hindu Goddesses*, Berkley, 1988, p. 10 s.

Si observamos atentamente la mayoría de los mitos y leyendas, quedamos sorprendidos por esa coincidencia en la juventud de los protagonistas. Pues no es joven sólo el héroe liberador; es igualmente joven la mujer que ha de ser liberada del poder de la bestia inmunda. Jóvenes radiantes son Horus, Apolo, Indra, Sigfrido, Heracles, Rama, Perseo, Belorofonte, San Jorge, Susano-wo, Beowulf, Amadís o el Príncipe de los cuentos de hadas. Jóvenes son asimismo Andrómeda, Medea, Hesíone, Harmonía, Elya, Freya, Sita, Kushi-inada-hime, la Bella Durmiente (*Dornröschen* en alemán).

Frente a esos jóvenes rebosantes de nobleza y belleza se alza el dragón como encarnación de la vejez en su significación más negativa. En la enorme bestia se hacen patentes el endurecimiento, la rigidez y el anquilosamiento propios de un cuerpo envejecido. Esa rigidez en la que se anuncia la muerte. La existencia del dragón va asociada, en efecto, a la dureza, sequedad y tiesura que acompañan no sólo a la congelación, sino también a la solidificación o la petrificación (las cuales, a su vez, sugieren la caída en el materialismo). El cuerpo encallecido del dragón tiene siempre algo de pétreo, metálico o leñoso (la leña seca y dura), de sólido y macizo, en suma. Su dura y espesa piel, en la que se mezclan lo viscoso y lo correoso, suele estar como empedrada, acorazada o blindada. Es eso lo que le hace pesado, lento de movimientos, pero al mismo tiempo impenetrable e invulnerable. No hay que olvidar, por otra parte, la similitud que el cuerpo del dragón guarda

con el tronco del árbol, el cual se endurece con el paso de los años, a medida que va engrosando.

Podemos ver en el dragón al viejo estropeado por sus propios vicios, afeado tanto en su aspecto externo como en su vida interna por su irremediable envilecimiento. Su torpeza y tosquedad hirientes vienen determinadas por su misma atrofia espiritual, por la parálisis de sus capacidades intelectivas y afectivas, por su maldad congénita y por su falta de respuesta a la voz incitadora del Amor.

En contraposición al héroe solar, que representar la agilidad, vitalidad, ductilidad, elasticidad y flexibilidad de la juventud, el dragón se presenta como la imagen figurada del inmovilismo característico del anciano caduco y decrépito que, en vez de incorporar el impulso renovador y la lozanía siempre joven de la sabiduría, se deja llevar por una inercia suicida, encastillándose en posiciones absurdas e inadmisibles. Es la suya una inmovilidad aberrante y patológica, que va unida, aunque parezca una incongruencia, a una extrema movilidad anímica y mental, a una perpetua agitación, a un no poder parar ni serenarse nunca, como corresponde a su naturaleza airada.

El dragón viene a ser, pues, la vejez torpe y viciosa que, en vez de dejar paso a juventud, en vez de estimularla a que desarrolle sus fuerzas y orientarla para que cumpla su misión, la ve como rival y trata de impedir su avance. Recordando el color verdoso del dragón, su avidez y su lasciva, cabría decir que la imagen que mejor cuadra a la figura de la senil y oscura bestia de los abismos, es la del “viejo verde”, irascible y malhumorado, que, además de lujurioso, depravado, avaro y egoísta, es cruel, déspota y tirano (si bien, teniendo en cuenta el carácter femenino del dragón, acaso fuera más correcto aplicarle el calificativo de “vieja verde”).

Cual achacoso y enfermo viejo odiador de la vida, que no está dispuesto a permitir la unión del cielo joven con la tierra igualmente joven, el dragón coloca su enorme, pesada y sucia mole entre los dos amantes mozos para impedir su unión fecundante. Los separa a ambos como un descomunal

montón de piedras o troncos que imposibilita el libre discurrir de las aguas de la vida. Es como si entre los dos jóvenes que están llamados a unirse se levantara un endurecido e impenetrable dique ante el cual se estrella impotente, sin poderlo traspasar, la corriente magnética de luz y de amor que aspira a fluir entre la celestial y juvenil pareja.

El jinete que arremete contra la inmensa mole del avejentado monstruo infernal (que es, al mismo tiempo, monstruo invernal) encarna, por tanto, la fuerza de renovación inherente a la adolescencia. Se trata de una criatura que está en flor de la vida y que, por eso mismo, está animada de un acendrado espíritu de lucha, llena de arrojo, ansiosa de cambiar de manera radical todo lo que haya de ser cambiado: cambiar los hielos invernales en verdor primaveral; cambiar la fría oscuridad en luz cálida y estimulante; cambiar el embotamiento anímico y la existencia esclerótica en movimiento sano, ágil y vigoroso; cambiar la muerte en vida. Sólo un joven guerrero, noble e intrépido, ardido y amante como él, puede renovar la vida desde sus raíces y aportar la nueva primavera.

En realidad, este significado es una variante del que antes veíamos en relación con la lucha entre la luz y la oscuridad, pues en el ciclo anual el invierno se corresponde con la vejez, mientras que la primavera equivale a la infancia y la juventud. Del mismo modo, en el ciclo diurno la noche viene a ser la vejez del día, frente a su infancia y juventud que son el amanecer y la mañana. La vejez es la noche y el invierno de la vida; la juventud es su mañana, su amanecer o aurora jovial, cargada de promesas.

Todo esto es lo que se expresa en el héroe vencedor del dragón o *Drachentöter*. En su pecho bulle el ardor juvenil dispuesto a enfrentarse a las fuerzas del envejecimiento, la esterilidad, la decadencia, la petrificación letal, el anquilosamiento paralizador y asfixiador de la vida. Inmóvil frente a él, dracónica representa la senectud achacosa de un organismo que está ya en fase desfalleciente, la fase crepuscular de la realidad viva, el agotamiento de la tierra envejecida por el largo y frío invierno. Dicho con otras palabras: lo viejo que amenaza ruina, lo que ya no se sostiene, lo que está al borde de

la muerte (la muerte agazapada y acechante). Es la naturaleza ya vieja y decadente que anhela ser redimida, aunque parezca oponer cierta resistencia a la fuerza que ha de redimirla. Con su lanza, el joven paladín abre las carnes de la tierra para que en ella penetren los aires nuevos que han de darle nueva vida, una vida que se plasmará en el verde follaje, en el verdor de árboles y plantas, en las flores que crecen por doquier. El lanzazo o flechazo es la inyección de rejuvenecimiento, de revitalización, de renovación, que opera de una manera un tanto traumática, como un violento pero sano revulsivo.

Verdor, juventud, vitalidad, fertilidad, creatividad: he aquí, pues, las ideas que van conexas a la figura del héroe matador del dragón y que aparecen como sintetizadas en su persona.

En relación con esta idea del choque entre juventud y vejez, es interesante la tesis sustentada por Lord Raglan, según la cual el Héroe es el joven aspirante a rey, mientras que el dragón es el rey viejo y decrépito que ya no puede desempeñar su función y tiene que ser cuentos y leyendas, suele ir asociada a la idea del terreno yermo y baldío, de la sequía o miseria que sufre su reino).[20]

De forma harto elocuente, en algunas regiones de Europa, durante las fiestas de la fertilidad celebradas para festejar el triunfo sobre el dragón invernal, los papeles, de Rey y Reina de Mayo son desempeñados por un niño y una niña que, portando guirnaldas, llevan a cabo un “juego del rey” de evocaciones primaverales junto al “polo de mayo”, la cucaña o eje florido que suele plantarse en el campo o en el centro de la plaza del pueblo. [21] Y ocioso es decir que son siempre jóvenes los que asumen la funicón de Rey y Reina de Mayo.

Al lector perspicaz no le habrá pasado desapercibida la aplicación que este simbolismo tiene al orden interno, es decir, a la vida espiritual de la persona. En este sentido, el dragón es “el hombre viejo” que ha de morir, para que tenga lugar la regeneración o renacer espiritual. El héroe, en cambio, es “el hombre nuevo” que ha de nacer y ocupar su puesto; es la “vida nueva” o vida

renacida que pugna por aflorar y afirmarse frente a los impedimentos que quieren asfixiarla. Los dos extremos antagónicos de vejez draconiana y juventud heroica se corresponden con lo que la tradición cristiana llama, respectivamente, "el viejo Adán" y "el nuevo Adán".

En ese "hombre nuevo" se actualiza plenamente la "juventud espiritual", reflejo de la Eternidad, de que habla Meister Eckhart. El "hombre joven" (*der junge Mensch*), aclara el místico alemán, es "el hombre interior", el "hombre noble" u "hombre celeste", frente al hombre exterior, terreno, abyecto, innoble y servil, que es el que simboliza el dragón.22 En este caso el endurecimiento se refiere a la dureza de corazón, la esclerosis del alma, la congelación y petrificación de las energías internas.

23. Lord Raglan, *The Hero,* London, 1936, pp. 178-195.
24. J.G. Frazer, *op.cit.* p. 132
25. M. Eckhart, "Vom Edlen Menschen", en *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, ed. H. Buttner, Jena, 1921, Vol. II, p.89 ss.

## Significación cosmológica

A la hora de descifrar el mensaje de esta figura mítico-simbólica, habría que distinguir varios niveles de significación. Y, entre ellos, dos principales. En primer lugar, un nivel cosmogónico o cósmico-natural, quien bien podríamos calificar de macrocósmico. En segundo lugar, un nivel antropológico o ético-psicológico y personal, relativo a la realización espiritual del individuo, que, en contraposición al anterior y siguiendo la terminología tradicional, habría que designar como microcósmico. Pero siempre teniendo como contenido una victoria de las fuerzas del orden sobre las potencias caóticas, una transformación del caos en cosmos: la idea plasmada en la divisa tradicional *ordo ab chaos.*

En el primer caso, el dragón simboliza el estado de interior a la Creación o Manifestación universal, lo no-manifestado o lo carente de forma, la pura potencialidad que antecede al Acto creador, el caos primordial del que surgirá el orden cómico al proyectarse sobre él la Acción formadora y ordenadora del Principio divino. Es, en otras palabras, la materia prima o

substancia universal, femenina y opaca, toda ella receptividad y pasividad, de la que emergerán las formas creadas al recibir la luz de la Esencia; la Madre divina o Madre-Tierra en la que ha de penetrar la energía procreadora del Padre celeste. La lucha con el dragón ha de considerarse, en este orden de ideas, como una representación simbólica del proceso mediante el cual el cosmos surge de la nada o confusión caótica; la lanza o espada que da muerte al monstruo es el falo o rayo de luz que desgarra las extrañas maternas del fondo sustancial de la Realidad, oscuro e inerte, para que, dejando de ser tal fondo informe y tenebroso, dé vida al esplendoroso mundo de la Existencia manifestada, a la múltiple y variada gama de formas que constituye la Creación universal.

En esta dimensión cosmológica, el Dragón, como observa Gai Eaton comentando el mito cosmogónico hindú, representa el Primer Principio-pudiendo éste también quedar simbolizado por la Serpiente, la Roca o el Árbol-. De este Primer Principio y frente a él surge un Segundo Principio, "un hijo que suplantará a su padre" y que recibirá por nombre "el matador del Dragón" (*the Dragon-slayer*). "Con su espada, que es al mismo tiempo un rayo de luz (aquí vemos la conexión con el simbolismo del Sol y el Océano) y un arma fálica, golpea a la gran Serpiente del abismo y la obliga a vomitar las riquezas de la creación; o, en otra formulación, hiende la Roca para que las aguas de la vida fluyan con libertad; o derriba el Árbol y lo corta en rodajas.[23] Obsérvese la semejanza entre la acción llevada a cabo por el hacha del leñador mítico al cortar en rodajas el tronco del árbol y la operación mediante la cual el tronco cilíndrico del dragón es cortado también en rodajas por la espada o el hacha del héroe vencedor, el *dragon-slayer.*

23. G. Eaton, *The richest Vein,* London, 1949, p. 58.

Este significado cosmogónico resulta evidente en los mitos egipcio, mesopotámico o ario-védico. Así, por ejemplo, el dragón Mot de la mitología cananea sería identificado por algunos autores, como Filón de Biblio, con el huevo cósmico, del cual, al ser partido, hace eclosión el universo.

Es también el caso de la lucha del dios védico Indra contra el dragón Vritra. Como señala certeramente Jeanine Miller en su excelente estudio sobre los mitos védicos, la victoria de Indra sobre Vritra significa "la emergencia del *sat* a partir del *asat*"; es decir, la closión o despliegue del "ser" (*sat*), lo creado o manifestado, que brota del "no-ser" (*asat:* palabra compuesta por el prefijo *a* = no o sin, y la voz *sat* = ser), de lo no-manifestado, de lo increado o indiferenciado. Proceso que, como salta a la vista y como la citada autora se encarga de poner en evidencia, viene a ser equivalente de la "Creación a partir de la nada". Vritra encarna "el poder de constricción" que aprieta, encoge y constriñe como tratando de evitar que algo salga de sí, se exprese o manifieste, nazca, crezca y se desarrolle. En palabras de Miller, representa "el poder estático, semejante a una roca, de la inercia y las tinieblas", que está ahí como a la espera de recibir el impacto creador, pero al mismo tiempo, oponiendo una cierta resistencia, pasiva, dura, hostil. Se trata de un poder de fijación, inerte, inmóvil y inmovilizador, que se opone a la fuerza dinámica de Indra, a la potencia creadora del Rey de los dioses, el portador de la luz.

La gesta heroica de Indra nos habla del paso de la potencia al acto que supone toda acción creadora, toda cosmogonía o engendramiento de un cosmos. Matando y despedazando a Vritra, Indra convierte lo *asat* en *sat,* transforma lo potencial en actual. Es una acción que guarda una gran semejanza con la inmolación de *Purusha,* la Persona divina, la otra gran imagen mítico-simbólica de la génesis creadora o manifestadora que nos ofrece la tradición hindú. No podemos menos de citar las palabras con que Jeanine Miller comenta este episodio mítico de los Vedas: "Vritra tiene que ser mitológicamente "inmolado", desmembrado o hecho pedazos, o sea, vencido y sometido, para que pueda ser liberado, desarrollado, revelado, expresado, lo que el caos contiene *in potentia*". Al mismo esquema obedece la imagen mítica de la montaña primordial, en cuyo seno se contienen todas las cosas y que ha de ser rasgada y abierta por el rayo que desciende del Cielo para que de ella manen libremente los ríos de la vida, o para que salgan de ella las vacas allí encerradas o los rayos luminosos que han de hacer el esplendor del mundo.[24]

No deja de haber, como ya hemos visto, cierta conexión entre la imagen del dragón Vritra y la montaña, en la cual se cobija y hace fuerte para defenderse de cualquier posible ataque. Para la visión

24. J. Miller, *The Vision of Cosmic Orden in the Vedas*, London, 1985, pp. 59-64.

védica, la cabeza de Vritra, que Indra abre con su *vajra* o rayo-cetro, se equipara en más de un aspecto a la montaña primordial. Esta conexión del dragón con la montaña (la caverna, la cueva o el antro oscuro donde se refugia; la oscuridad boscosa e inaccesible desde la que a veces acecha; la cima donde está el castillo que él guarda, etcétera) reaparece en otros muchos mitos, sagas y leyendas de los pueblos más diversos.

Hemos mencionado el caso del mito védico como ejemplo especialmente ilustrativo de la significación cosmogónica del combate con el dragón. Pero incluso en mitos que aparentemente poco o nada tienen que ver con el proceso de la Creación universal, como es el caso de la leyenda nórdico-germánica del combate de Thor con la Serpiente de Midgard, no está ausente tal significación. Según hecho notar con acierto un mitólogo holandés, dicho combate es “una lucha de la luz y la oscuridad, del espíritu y la materia aún sin ordenar para poder llegar al universo”. La figura de Thor luchando desde su barca con el dragón de los abismos- imagen que guarda una estrecha afinidad con la del Ra o el Horus egipcios combatiendo a Apofis desde su barca solar-, representa la fuerza creadora y ordenadora de lo divino que se proyecta sobre el caos primordial. Como dios luminoso y uránico, armado de su martillo que está emparentado con el hacha, Thor simboliza “el espíritu viril cortante y tajante de la divinidad (barco y martillo) que hiende las aguas del caos (la serpiente gigante) para así realizar el cosmos, la intención definitiva de la creación”. [25]

Ecos de esta interpretación cosmológica del combate con el dragón pueden detectarse en el mismo Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, en aquellos pasajes que nos hablan de la victoria de Yahvéh sobre el monstruo marino o la bestia del desierto, símbolo ambos del caos primordial y a las que se designa con los nombres de *Behemoth, Leviatán o Ráhab*. En uno de los

Santos que ensalza el poder de Dios como monarca del universo, leemos: “Tú dividiste el mar con tu potencia;/ quebraste las testas de los dragones marinos en las aguas./ Tú las cabezas de Leviatán despedazaste;/ en comida lo diste a los monstruos marinos./ Tú hiciste brotar fuentes y torrentes;/ tú desecaste ríos de corriente perenne”. [26] La idea de que Dios, dominando “la agitación soberbia de la mar” y aplastando a Ráhab como a un enemigo herido de muerte, “prestó firmeza al orbe para que no vacile” aparece con insistencia en los Salmos y otros textos bíblicos. [27] Fue Yahvéh, según Isaías, “quien despedazó [o

25. M. Messing, *Symboliek. Sleutel tot zelfkennis,* Amsterdam, 1977, pp. 65 s.

26. *Salmos,* 73, 12-15.

27. *Salmos,* 88; 11; 95, 10.

cortó en trozos] a Ráhab, quien traspasó al dragón” y quien “convirtió en camino los abismos del mar”. [28]

“Con su poder hendió el mar, y con su inteligencia quebró a Ráhab...; su mano atravesó la serpiente huidiza”, leemos en el libro de Job. Y más adelante, el mismo libro sagrado, al evocar la Creación divina, juega con la imagen de Yahvéh domando y sometiendo tras duro combate al Behemoth que vive en las aguas, “en escondrijo de canas pantanosas”: lo pesca con anzuelo, acribilla su piel de dardos y atraviesa su cabeza con el arpón. [29] Textos todos ellos que hay que conectar con los versículos iniciales del *Génesis* referidos a la Creación del universo: “y las tinieblas cubrían la superficie del Océano, mientras el Espíritu de Dios se cernía sobre la haz de las aguas”. [30]

**Significación antropológica**

En su significación microcósmica, antropológica, la lucha con el dragón representa el combate que el hombre tiene que librar contra sus propias potencias caóticas, contra el mal y la negatividad latentes en el propio ser,

contra lo que de informe y contrario al orden existe en su existencia individual.

Es la guerra que hemos de declarar a lo que en nuestro fondo anímico hay de tenebroso e impuro, de obstáculo a la acción del Espíritu y a la luz de lo Alto. Se trata, en definitiva, de la difícil empresa que supone ordenar y articular desde sus mismas raíces el propio mundo personal, dar sentido y pleno cumplimiento a la propia vida; empresa inseparable de la búsqueda de la propia identidad, o sea, del conocimiento de sí mismo. Dicha empresa de construcción personal gira en torno al choque entre dos tendencias irreconciliables que son las simbolizadas en la dracomaquia: la lucha entre la virtud y el vicio, entre el principio divino presente dentro del hombre y su naturaleza puramente humana y terrena, entre el impulso de elevación y ennoblecimiento y la tendencia inerte y descendente.

Los psicoanalistas suelen interpretar la lucha con el dragón como una dramatización alegórica de la pugna del yo por elevarse desde las sombras del subconsciente al mundo de la conciencia. Algo ya se dijo más arriba sobre esto. Moviéndose en este plano de la vida personal, el profesor Rof Carballo ve en el dragón la representación metafórica de "las fuerzas irracionales y violentas" que llevamos dentro de nosotros mismos, "la parte más oscura y más profunda que nos encadena y amenaza". Para el

28. *Isaías,* 51, 9.

29. *Job,* 26, 12; 40, 10-28.

30. *Gén.,* 1,1.

ilustre psiquiatra español, el cuadro que nos muestra a San Jorge luchando con el dragón ilustra de modo sumamente gráfico la lucha que tiene lugar en cada ser humano entre "la luminosa razón" y el instinto bestial. Dos fuerzas o tendencias que los antiguos griegos fundieron en la figura del centauro, mitad hombre mitad animal. En la escena de la dracomaquia, añade Rof, esa figura unitaria del centauro se escinde para mostrar con más nitidez y fuerza si cabe el conflicto que enfrenta a las dos partes, la clara y la oscura, la

humana y la animal, del propio ser. No es ya sólo en enfrentamiento entre el caballero y la horrenda bestia; el mismo lomo poderoso del centauro, o sea su parte animal, se desdobla en “dos seres antagónicos”: de un lado, “el verdinegro monstruo que el caballero, con serenidad, alancea”; de otro lado, “la alba montura desde la que realiza su hazana”.[31] Hablaremos más adelante del significado de esa blanca montura del heroico jinete, sin la cual éste no podría alcanzar la victoria.

Ante nuestros ojos se nos ofrece plasmada en imágenes aquella línea combativa que hemos de seguir si queremos que en nuestra existencia el amor a la verdad, la generosidad creadora y la aspiración a lo noble y bello triunfe sobre la mezquindad egoísta o egocéntrica que hace triste y angosto el vivir de los hombres, sembrando en él la pesadumbre, la oscuridad y la angustia. Se trata de la guerra que todo ser humano, sea hombre o mujer, ha de librar contra sí mismo para dar a su vida un perfil auténticamente humano, para transformarse y construirse como ser espiritual, para ser verdadera persona y cumplir su misión en este mundo, para realizar su destino trascendente.

En este sentido, la imagen del héroe haciendo frente al dragón viene a ser la figuración emblemática de un aspecto capital en la vía de realización espiritual: la “gran guerra santa”, la superación de sí mismo, el combate sagrado que tiene lugar en el propio interior y cuyo objetivo no es otro que acabar con el poder opresivo de la ilusión, de la pasión y la ignorancia. Aquí el dragón simboliza el ego, el yo empírico y contingente, el alma sensible- a distinguir del Alma superior o Alma del alma, que es el Espíritu-. En la negra bestia abisal podemos ver la figuración de la inclinación viciosa, la potencia inferior y demoníaca latente en la vida humana, el fenómeno individual con el que normalmente nos identificamos y que nos aleja de nuestra más íntima y auténtica realidad, haciéndonos dar la espalda a nuestra ley interior y a nuestro supremo destino.

31. J. Rof Carballo, *Medicina y actividad creadora,* Madrid, 1964, p. 193.

En una palabra: la mítica figura del dragón encarna todo aquello que ha de ser vencido y sometido al orden, para que la persona pueda realizar las más altas posibilidades implícitas en su ser y conseguir así su realización integral.

**Significación cultural o histórico-política**

Cabría añadir aún, en relación con el tema mítico-simbólico que nos preocupa, un tercer nivel de significación; el social, cultural o histórico-político, que, en muchos aspectos puede considerarse como una ampliación en el espacio y en el tiempo de los postulados implícitos en la interpretación microcósmica o antropológica. En este caso, la lucha con el dragón simboliza la lucha contra las potencias subversivas que amenazan el orden constituido o, en una fase anterior, se oponen a su instauración.

Se trata, en definitiva, del combate contra las tendencias caóticas, disolventes y disgregadoras, que, ocultas en los subsuelos de la existencia humana, buscan acabar con cualquier forma de vida organizada, con todo lo que sea norma y estilo superior de vida, con la existencia misma de la comunidad y la cultura. El dragón viene a ser así la figuración plástica de la anticultura, del fermento o bacilo enemigo de la civilización.

El hombre tradicional es consciente de que las mismas fuerzas dracónicas que atenta contra la vida interior de la persona, destruyendo su libertad espiritual, su equilibrio y armonía, su orden y su paz interior, son las que atentan también contra los fundamentos del orden social, poniendo en peligro la libertad, la paz, el equilibrio y la armonía del todo comunitario. Innecesario será añadir que dicho combate, cósmico y espiritual a un tiempo, constituye en trasfondo y la razón de ser de toda civilización tradicional o normal, configurando el entramado de la misma tanto en el momento de su gestación como en las fases posteriores de su desarrollo, mantenimiento y defensa. Por eso, los fundadores míticos de las culturas tradicionales, al igual que sus más significados y grandes representantes históricos, suelen

ser presentados como héroes vencedores del dragón o de un monstruo semejante.

Es importante dejar aquí bien claro que, al usar conceptos como “social”, “cultural”, “histórico” o “político”, tales expresiones han de ser entendidas en la dimensión sacral propia de la visión tradicional, en el seno de la cual surge el mito del combate con el dragón. Así, cuando se habla del significado que la figura mítica de la *dragon-fight* tiene en el plano político e histórico, es evidente que todo ello ha de concebirse inserto en el marco de una historia y una política sagradas, imbuidas ambas de una clara dimensión simbólica, metahistórica y metapolítica, aunque esto pueda resultar algo difícil de concebir para la mentalidad moderna, ahormada por una visión profana, radicalmente desacralizada. Baste recordar el ejemplo de la Cristiandad medieval, donde la lucha contra el dragón se perfila como la quintaesencia figurativa del combate contra las fuerzas hostiles o rebeldes al Sacro Imperio, que son a un mismo tiempo las potencias de la herejía y de la barbarie, expresiones ambas de la disgregación.

Para la cosmovisión tradicional, el orden político, que es un orden sacro, reflejo del orden cósmico, se mantiene como resultado de un perpetuo combate contra las fuerzas anti-divinas, contra las fuerzas del caos y de las tinieblas que, hostiles al orden cósmico y a la realidad espiritual, acechan desde los abismos, amenazando con desintegrar la unidad se expresa y asienta. Son esas fuerzas subversivas y anárquicas, esas tendencias soterradas que disuelven los fundamentos metafísicos y religiosos en que se apoya dicho orden sacro y que socavan al mismo tiempo sus estructuras orgánicas, jerárquicas y comunitarias, las que la mentalidad simbólica tradicional ve materializada en la figura mítica del dragón. De ahí que el Rey o Emperador, que es quien tiene la responsabilidad de instaurar y mantener el orden, sea considerado un Drachenkämpfer, un auténtico combatiente contra el dragón del caos, como lo pone en evidencia el hecho de que uno de los principales ingredientes de los ritos de coronación en las antiguas culturas tradicionales fuera precisamente el que reproducía simbólicamente el combate con el monstruo abisal.

Véase, por ejemplo, el caos de Egipto, donde el Faraón, entre los diversos actos que lo consagran como supremo Rey-sacerdote del país del Nilo, lleva a cabo una cacería ritual de cocodrilos, en una reactualización simbólica del combate que Horus, el dios halcón y fiel campeón de Ra, sostiene contra las potencias tifónicas. Los triunfos del Faraón sobre sus enemigos serán asimismo festejados como una repetición de la victoria de Ra sobre Apofis.[32]

De forma semejante, en el mundo europeo los emperadores acostumbraban a ser representados como héroes olímpicos o guerreros victoriosos con el dragón vencido a sus pies. Ya Constantino se hizo retratar en su palacio de Bizancio blandiendo en su mano derecha a guisa de lanza un lábaro rematado en el extremo superior por la cruz, arma con la cual atraviesa al monstruo derrotado. Y todavía en el siglo XV, algunos grabados y cuadros de la época nos presentan a Carlos V y Maximiliano I en figura de un nuevo San Jorge que, lanza en ristre y protegido por poderosa armadura, derriba y aplasta bajo los cascos de su caballo al dragón de la herejía o de la amenaza turca,

32. U. Steffen, *Drachenkampf. Der Myhtos vom Bösen*, Stuttgart, 1984, pp. 59 ss.

liberando a una doncella que va acompañada del cordero, representación alegórica de la Cristiandad occidental.[33]

Desde esta perspectiva cabría señalar que el dragón representa dos polos aparentemente opuestos, pero en realidad solidarios, como expresión que son de la anti-norma y de la destrucción del orden: la anarquía y la tiranía.

## Significación cíclico-cósmica y escatológica

Este nivel de significación histórico, social-cultural y político-religioso, se protesta en determinadas tradiciones hacia el futuro con un marcado sentido profético y escatológico, como puede comprobarse en el caso de la mitología nórdico-germánica- donde la Serpiente de Mudgard juega un importante papel en el *Ragnarökr* u “Ocaso de los dioses”-, en la religión zoroástrica o

en el *Apocalipsis* cristiano. La figura mítica y simbólica del dragón se inserta aquí en la doctrina cíclica recogida por la cosmología sagrada de las más diversas tradiciones y que constituye un elemento básico de la cosmovisión tradicional, conteniendo una clara alusión a la fase final del ciclo, lo que numerosas doctrinas designan como "el fin de los tiempos" o "fin del mundo", expresión esta última que ha de entenderse como el fin de un mundo, de una determinada fase histórica, así como de la civilización y de la humanidad correspondientes.

Desde esta perspectiva, el dragón se presenta como el símbolo mismo del *Kali-Yuga*, la "Era Negra", "Edad sombría" o "Edad del hierro", la fase terminal con la que se cierra el ciclo evolutivo de la actual humanidad, fase caracterizada por el predominio de la oscuridad, la violencia, la brutalidad, la depravación y la ceguera espiritual. O, para expresarlo con más exactitud, en el dragón se hallan simbolizadas aquellas fuerzas oscuras y demoníacas que animan, dirigen y dominan ese período negro de la historia humana. La bestia abisal viene a ser la encarnación simbólica de la Anti-Tradición en su momento álgido de aparente triunfo, cuando su furor destructivo llega al punto culminante y su siniestro perfil de odio a lo divino, de desprecio y hostilidad hacia lo sagrado, se expresa con la mayor virulencia, pareciendo lograr su anhelado objetivo de barrer la herencia milenaria y sapiencial de la humanidad.

No es casualidad que el color negro, que como hemos visto va estrechamente asociado a la figura del dragón, con lo que dicho color conlleva de oscuridad, tinieblas y envilecimiento, sea el que define a

33. G. Heinz-Mohr, *op. Cit.,* p. 74; U. Steffen, *op. Cit.*, pp. 63 s.

esa era terminal del ciclo humano- la palabra sánscrita *Kali,* que sirve para designar a la fase final en la tradición hindú, el *Kali-Yuga*, significa justamente "negro", siendo *Kali* la diosa negra sanguinaria, temible y sedienta de sangre-. Y no es tampoco fruto del azar que el resto de los

elementos presentes en el mito de la lucha con el dragón aparezcan como factores capitales en la delineación del perfil global de la “Edad del Hierro” o *Kali-Yuga*: violencia, destrucción, rebeldía, odio a lo humano y celeste, caos generalizado, fealdad, tiranía, envenenamiento o contaminación de las fuentes de vida, sed y hambre insaciables (baste pensar en el consumismo o en el impulso fáustico de conquistar, dominar y poseer). La mujer que en el mito se halla prisionera del dragón, a él es sacrificada, por él está amenazada o a punto de ser engullida, representa a la humanidad aherrojada, humillada y violentada por las corrientes destructivas que imperan en esta época fatídica.

Hay que añadir, por otra parte, que el *Kali-Yuga*, de acuerdo a la simbología cíclica tradicional, es una fase invernal en la que predominan como notas sobresalientes la congelación y petrificación o solidificación de las condiciones de vida, lo que concuerda con cuanto decíamos sobre el dragón como criatura congénita y malignamente envejecida. Es también la vejez de la humanidad, pudiendo definirse la condición imperante en ella como un estado de senilidad patológica que afecta a todos los órdenes de la existencia. Las características que presenta la civilización en estos tiempos finales vienen a coincidir, de forma analógica, con los síntomas de la demencia senil: pérdida de la memoria, amnesia espiritual e intelectiva, que supone un olvido de todo lo esencial; desmemoria que va acompañada por una llamativa y alarmante torpeza, un comportamiento estúpido, insensato y absurdo, auténticamente demencial, que roza incluso lo grotesco.

Es ésta, por otra parte, una era colocada simbólicamente bajo el signo del hierro, como lo indica el nombre de “Edad de hierro” que recibe en la antigua tradición occidental, detalle éste que no puede pasarse por alto, pues el hierro, además de ir asociado a las nociones de negrura, dureza, violencia y esclavitud, es extraído del fondo de la tierra, donde el dragón tiene su cobijo. Recordemos que en el mito egipcio el hierro es considerado la osamenta del dragón Apep.

En la tradición nórdico-germánica, la “Era sombría” o “Edad oscura” que la tradición hindú designa con el nombre de *Kali-Yuga,* recibe las denominaciones de “Era del lobo” o “Era de la serpiente”, por el triunfo que en ella alcanzan el Lobo Fenrir y la Serpiente Midgard, los dos monstruos de la destrucción. Con la misma lógica, utilizando el mismo lenguaje y moviéndonos dentro de la simbología animal, dicha fase terrible y sanguinaria podría ser llamada “Era del dragón” (de hecho, ya hemos visto que la serpiente y el dragón son intercambiables, lo que es especialmente evidente en el caso del Midgardsorm). No en vano la sombra del dragón, en cuanto símbolo caótico, negativo, maléfico, destructor y aniquilador, se proyecta sobre esta era de cataclismos, desórdenes y perturbaciones hasta el punto de marcarla por completo. Es la era en que el dragón, con todo lo que éste representa de odio a la luz, de deformidad, de horizontalidad y apego a la tierra, de materialismo y rebelión contra lo divino, impone su dominio absoluto.

Si, como apunta un cualificado autor tradicional, la era del *Kali-Yuga* se halla dominada por lo que Jesús en el Evangelio llamó “raza de víboras”- esto es, un tipo humano caracterizado por la perfidia, la doblez y la hipocresía-, no sería menos legítimo afirmar que en esta tenebrosa fase del ciclo la tierra será enseñoreada por una “raza de dragones”; es decir, por un tipo humano cuyos rasgos anímicos y cuya forma de vida responden al arquetipo mítico del dragón; y que por eso mismo parecen ser sus descendientes los realizadores de su nefasto legado.

**Complementariedad de los distintos niveles**

A la hora de interpretar o dar sentido al combate con el dragón, el acento podrá recaer en uno u otro de estos niveles de significación, según la tradición de que se trate. Por lo general, en las tradiciones de tipo mítico y metafísico, la significación más inmediata es la macrocósmica o cosmogónica. En las tradiciones de tipo teológico o religioso, en cambio, cobra mayor importancia la dimensión antropológica, ética o psicológica, así como la escatológica. Pero, en cualquier caso, esto no quiere decir que en la

tradición en cuestión estén ausentes o se ignoren el resto de las perspectivas, que siempre estarán presentes de un modo u otro, aunque, eso sí, acomodándose al peculiar estilo de la doctrina de que se trate.

Ni que decir tiene que los diversos niveles que hemos distinguido no son excluyentes, ni mucho menos incompatibles entre sí. Son, antes bien, complementarios e inseparables los unos de los otros, existiendo entre ellos correspondencias recíprocas que hacen que sea posible pasar de un nivel a otro mediante las adecuadas trasposiciones analógicas. En la mayoría de los casos, los niveles significativos o interpretativos se superponen, resultando a veces difícil separarlos, pues existe una profunda imbricación entre ellos. Así, por ejemplo, la significación cosmogónica encuentra un claro paralelismo en el proceso de formación o realización integral de la persona; pues la egoidad o individualidad viene a ser, con relación al individuo, la substancia caótica o potencialidad oscura e indiferenciada que está llamada a convertirse en cosmos por obra de la acción de la Verdad o de la Palabra divina, simbolizada por el arma con que el héroe solar da muerte al dragón.

En este orden de ideas, conviene tener en cuenta que la obra de trasformación personal a la que antes aludíamos puede ser entendida como el proceso mediante el cual la materia o substancia individual adquiere forma, se ordena y jerarquiza, transformándose de caos en cosmos: el individuo se hace persona; el caos individual se convierte en cosmos personal. Semejante proceso de cosmización, ordenación y formación hace del ser humano una realidad integrada y conformada con arreglo a la Ley o *Dharma*, una obra plenamente lograda, una persona madura y auténticamente formada (en la más estricta aceptación del término), un todo armónico pleno de sentido y significación, capaz de trascenderse, de proyectarse más allá de sus propios contornos existenciales, de sus limitaciones formales.

Y añado esta última puntualización porque hay que tener siempre presente que ese proceso formativo, una vez que ha dado al individuo la plenitud de forma, permitiéndole alcanzar la perfección de su naturaleza humana, ha de

capacitarle- si está rectamente orientado- para ir luego más allá de todo lo formal y formado; es decir, para trascender el plano de la "forma" y reintegrarse a su principio supra-formal y eterno, entrando así en un auténtico proceso de *trans-formación* (en el sentido etimológico de la palabra). Dicho con otras palabras, en la culminación de esta catarsis transformadora, que constituye el contenido y la culminación de la vía espiritual, el ser humano trasciende el orden de lo creado, se eleva por encima del plano cósmico, atravesando la "puerta solar" de que habla la simbología tradicional, para alcanzar la unión con el Principio divino, con la Realidad infinita que es el fundamento y origen de la Creación o manifestación universal.

Es claro que, en semejante perspectiva, el dragón simboliza al ego o yo individual que, como materia informe, femenina y materna, cobra forma al penetrar en ella el rayo de luz de la Idea, la simiente que en ella implanta el Eros o Amor divino. El rayo luminoso del Amor, al igual que ocurre con la espada o la lanza que atraviesa al dragón, le da la muerte para que renazca a una vida más alta, a una vida que es "más que vida". La potencialidad oscura y caótica muere como tal para pasar al acto, para actualizarse y transformarse así en una creación radiante, en una obra sacra plenamente actuada que refleja la perfección del Acto divino.

Y otro tanto puede decirse de la significación histórica, política o cultural; pues, como ya ha quedado dicho, para la visión tradicional, el orden político y social guarda una estrecha conexión no sólo con el orden cósmico, sino también con el orden ético y ritual que regula el desarrollo espiritual del hombre. Lo que es tanto como decir que la vida comunitaria, con su acción proyectada a lo exterior, se halla inseparablemente vinculada a la vida interior de la persona. Con respecto a este último punto, será oportuno recordar la doctrina platónica, según la cual la constitución de la *polis* se refleja en la constitución del alma, y viceversa. Para Platón, el individuo humano es una ciudad, república o estado en pequeno, del mismo modo que la comunidad política peude ser considerada como un individuo de grandes proporciones cuya organización no hace sino reproducir la organización

interna de los individuos o unidades menores que la integran, influyendo a su vez en ella.

Como podrá apreciarse por todo lo hasta aquí dicho, los términos “caos” y “fuerzas caóticas” pueden entenderse, tanto por lo que se refiere a la dimensión macrocósmica como a la microcósmica, en una doble acepción: de un lado, como lo anterior al orden, lo todavía no ordenado, lo informal o aún carente de forma, lo indiferenciado y no-manifestado, la materia o substancia que está a la espera de recibir la formación ordenadora; y, de otro, como lo hostil o rebelde al orden, lo que tiende a destruir un orden ya conseguido o en vías de consecución, lo que se opone a cualquier intetno de dar un perfil ordenado a la existencia humana, lo que actúa en sentido contrario al avance del orden y su perfeccionamiento, lo que trata de obstaculizar la implantación del orden y la armonía no sólo en las relaciones de los hombres entre sí, sino también de éstos con el universo y con Dios.

Aunque sin pretender ser exhaustivos y agotar el tema, señalemos que esta segunda significación es la que cobra vigencia allí donde hay un decidido empeño por negar o subvertir los principios en que un determinado orden se asienta y las normas por las cuales se rige; allí donde se tiende a suprimir la jerarquía que es inherente a tal orden y a borrar los límite creadores determinados por las formas y diferencias cualitativas que distinguen a los seres humanos; allí donde se propugnan actitudes y formas de vida anárquicas; allí donde se pregona como ideal la expresión desbocada y el desarrollo descontrolado de los instintos; allí donde es rechaza la verdad, único fundamento posible de una vida rectamente ordenada. Creo que es fácil percibir la diferencia entre los dos significados apuntado.

Por lo que hace a la significación cíclica y escatológica de la lucha con el dragón, no estará de más apuntar que tampoco dicho nivel significativo carece de relación con el que aparece referido al proceso de construcción espiritual del ser humano. Señalemos a este respecto, siguiendo a Leo Schaya, que el punto de vista escatológico no hace sino “reflejar en modo

"exterior" aquello que tiene lugar interiormente y ya con anterioridad en el momento de la realización espiritual del hombre".[34]

Hemos visto antes que el dragón simboliza el *Kali-Yuga*, la "Edad sombría" o "Era tenebrosa" del fin del ciclo, o, si se prefiere, las fuerzas tenebrosas que afirman su dominio y apogeo en ese período oscuro y que son las que hacen que éste sea como es. Pues bien, no hay que perder de vista que esas fuerzas oscuras que dominan en la "Edad del Hierro" no son otras que las derivadas del impulso egótico, individualista y autoidolátrico, rebelde contra Dios y contra el orden cósmico. Con lo cual los

34. L. Schaya, *La Création en Dieu*, París, 1983, p. 443

dos niveles de significación, el de la lucha contra el ego y el de la superación de la fase de tinieblas de los tiempos finales, vienen a coincidir, mostrando un panorama sumamente esclarecedor para el hombre actual. De la confluencia de ambos significados resulta todo un proyecto de vida, un camino y una luminosa orientación existencial, una línea directriz clara y precisa para quien desee articular su existencia con sagacidad y sentido en esta hora de crisis. Hay, en el mito de la lucha con el dragón, un profundo mensaje para la humanidad que tiene que vivir en los tiempos difíciles de esta era crepuscular en la cual hoy nos encontramos.

El *Apocalipsis* de San Juan nos ofrece un buen ejemplo de esta interpretación, superposición o convivencia de los diversos niveles interpretativos a que se presta el mito de la lucha con el dragón. Es cierto que el texto de San Juan tiene ante todo un significado profético, cíclico y escatológico, referido a los tiempos finales, pero no es menos cierto que, junto a este contenido profético, que es el que ha llamado más la atención de los comentaristas, esta magna obra de la literatura cristiana es susceptible asimismo de una interpretación mística, interior, esotérica, en la que cobran especial realce todos aquellos procesos que afectan a la realización espiritual de la persona. Los combates y hechos dramáticos que en él se

describen, y en particular el combate con el dragón, tienen lugar en el alma del hombre mismo, aquí y ahora, en todo momento y en cualquier lugar, sin perjuicio de que al mismo tiempo aludan a sucesos aún por venir, a acontecimientos históricos y espirituales decisivos para la humanidad, tanto pretéritos como futuros. En tal sentido, el libro del vidente de Patmos nos habla de algo muy actual, con una directa proyección a la vida concreta de cada ser humano. Fácil es deducir cuál es, en semejante contexto, el significado del dragón que irrumpe ya en los primeros capítulos del *Apocalipsis,* significado que no es otro que el que en este trabajo estudiamos.

No es esta una interpretación novedosa. Son muchos los autores que han puesto ya de relieve este significado del dragón como símbolo del ego en la escenografía apocalíptica. Entre ellos merece mención especial Jean Marchal, al que nos hemos referido antes y que ha hecho un interesantísimo análisis de la obra profética y visionaria de San Juan a la luz de la Sabiduría universal, teniendo muy en cuenta especialmente las orientaciones proporcionadas por la doctrina oriental. Para Marchal, el dragón apocalíptico simboliza la mente, *le mental:* la mente egótica, egolátrica y egocéntrica, que desvirtúa la realidad humana, esclavizándola, distanciándola de la Verdad y oponiéndola a la Realidad divina. En el dragón, según el citado autor, se halla representado "el poder mentiroso de la mente", "el funcionamiento distorsionado del psiquismo, que deforma continuamente el espectáculo que nos ofrece el mundo, dando una imagen mentirosa del mismo". Ese dragón que tanta importancia adquiere en las vicisitudes narradas por el *Apocalipsis*, es decir, en el drama cósmico del fin de los tiempos, no es otra cosa, afirma el autor francés, que "la mente del hombre moderno, hecha de pensamientos reflexivos cercenados de toda fuente trascendente, de emociones cada vez más groseras e infantiles; pensamientos y emociones que le conducen a actividades cada vez más destructivas para él mismo, para los demás y para el cosmos". En opinión de Marchal, el color rojo fuego del dragón simbolizaría "las emociones más groseras", "las sensaciones destructoras para el psiquismo" que son desencadenadas y cultivadas por el ego, mientras que sus diez cuernos representarían el tremendo poder conseguido por esa mente egótica, capaz

de someter a su voluntad toda la naturaleza: tanto la naturaleza exterior como la naturaleza humana. [35] Tendremos ocasión de volver sobre el sugestivo e interesante texto de Jean Marchal.

### Simbolismo positivo del dragón

Será conveniente advertir, por último, que, aunque aquí nos vamos a fijar especialmente en las connotaciones peyorativas del símbolo en cuestión- no en vano el estudio se centra en la lucha contra el dragón, en el episodio del combate contra el monstruo abisal, y, por lo tanto, en el dragón en cuento enemigo a vencer-, la significación simbólica del dragón no se agota en estos aspectos negativos. Este animal simbólico tiene, al igual que el resto de los símbolos tradicionales, un contenido ambivalente, pudiendo presentar connotaciones y funciones hermenéuticas de muy diverso signo, tanto negativas como positivas.

Puede ser interesante observar, a este respecto, que en el folclore de algunos pueblos, como señala Harold Bailey, existen dos dragones antagónicos: uno encorvado, reptante y legamosos, que es “el emblema de todo lo que es nefasto, obstructivo, asqueroso y repugnante”, y otro, radiante y benéfico, que se presenta como “el Liberador”, “el Reconciliador”, “el Ángel de la Aurora” o “el Espíritu del Conocimiento”. [36]

El aspecto positivo del simbolismo del dragón se halla especialmente desarrollado en el Extremo Oriente, y, sobre todo, en el Taoísmo, donde representa lo Infinito, el Espíritu, la Divinidad, el principio activo y masculino (*yang*), la influencia celeste. Es frecuente encontrar en los textos taoístas expresiones como “el Dragón de la Sabiduría” o “el Dragón del Espíritu”. En Oriente, los dragones desempeñan la función de protectores de templos y santuarios. Lo que no deja de guardar relación con el simbolismo universal del dragón como guardián de tesoros.

35. J. Marchal, *L’ Apocalypse de Jean. Un message pour notre temps*, cit., pp. 157-167.

36. H. Bailey, *The lost language of Symbolism*, London, 1974, p. 286.

Resulta por ello absurdo e inadmisible proyectar al mundo simbólico extremo-oriental la manera de captar el simbolismo del dragón en Occidente, como han pretendido hacer algunos autores cristianos, que han creído ver en el dragón de la tradición china un claro indicio de una supuesta orientación satánica o demoníaca del Imperio del Medio y de la espiritualidad, teoísta y confuciana, sobre la que este último se asentaba. Es la opinión expresada por Ludwig Richard Conradi, líder de los adventistas alemanes en la década de los veinte, el cual, al analizar el significado del dragón en el *Apocalipsis* de San Juan, llega a la conclusión, tan cara a los exegetas protestantes, de que en él se halla simbolizada la vocación anticristiana de todos los grandes imperios del mundo. Tras indicar que el rojo del dragón era el color de Edom, el país que representa en la terminología bíblica a los enemigos del Señor y de Israel, agrega: “Un dragón rojo era también de forma asombrosa el emblema militar de la Roma pagana y sirve todavía hoy a la China pagana como blasón representativo”. [37] No cabe imaginar mayor desatino. Poco podrá sacar en claro, y menos aún de valioso o de aceptable, quien se acerque a los símbolos tradicionales con una mente tan obtusa.

Pero también en la tradición occidental pueden encontrarse numerosos ejemplos de la significación positiva, favorable y benéfica, del dragón. Será necesario recordar que la imagen de este animal fabuloso era utilizada como ensena militar por muchos pueblos indoeuropeos, como indos, persas, escitas, partos y dacios, y que de estos dos últimos pueblos lo tomaron los romanos, que hicieron de él el estandarte de la cohorte (el *draconarius* es precisamente el portador de dicho estandarte). Un dragón púrpura precedía al Emperador en la batalla, así como en los desfiles festivos o triunfales, y tal siguió siendo el emblema de los Emperadores bizantinos. [38]

En la antigua, Grecia aparece asociado con Atenea, por su cualidad de estar siempre despierto, vigilante y alerta, así como por su fuerza fulminante.[39] El dragón juega, por otra parte, un importante papel en la heráldica europea: un dragón rojo es el símbolo del país Gales, y un dragón yacente o rampante,

muchas veces alado, figura en numerosos escudos nobiliarios o de ciudades y regiones del Viejo continente. El legendario Rey Arturo lo portaba como signo distintivo sobre su yelmo- quizá en referencia al nombre de su linaje, la familia de los Pendragón, siendo su padre Utter Pendragón- y

37. L.R. Conradi, *Der Seher von Patmos*, Hamburg, 1912, p. 292.

38. Fr. Wild, *Drachen in Beowukf und andere Drachen*, Wien, 1962, pp. 8 ss, 44-54.

39. Como podrá apreciarse, esa propiedad del vigilar bien despierto y estar en guardia, tan importante el toda vía espiritual, y que resulta de su calidad de guardián, es justo la antítesis de la que antes hemos comentado del dragón como ser dormido y somnoliento.

Ricardo Corazón de León lo usó como estandarte en sus campañas de Tierra Santa. En España, el rey Jaime I de Aragón lucía también sobre su yelmo la silueta del dragón, figurando desde entonces dicho emblema en el escudo de armas de Valencia. Junto con el águila, símbolos ambos de la victoria, el dragón se erige en uno de los principales emblemas del Imperio medieval. [40] Aunque tampoco hay que excluir, en todos estos casos, la posibilidad de que con ello se aluda al mismo tiempo al dragón que ha sido vencido, ya sea por el héroe en cuestión o por un antesapado.

A veces, se ha llegado incluso a ver en el dragón un símbolo de Cristo, Palabra divina o Verbo creador que exhala por su boca el Fuego de la vida o las aguas primordiales que contienen “el Veneno”, símbolo de la vida universal. Así ocurría, al parecer, en algunas antiguas comunidades cristianas de Siria y Armenia o en ciertos núcleos nestorianos del Asia central, muy influidos estos últimos por las concepciones extremo-orientales dadas su convivencia con poblaciones taoístas, budistas y chamánicas. [41]

Todos estos son, sin embargo, aspectos del símbolo en cuyo análisis no podemos entrar en el presente estudio. En las páginas que siguen vamos a centrarnos en la clasificación microcósmica, antropológica, psicológica o pneumatológica, de la lucha con el dragón. Es decir, en su aplicación al mundo de la existencia personal, en su proyección concreta a la vida interior

del ser humano y al proceso de su desarrollo espiritual. Y, más concretamente, fijaremos nuestra atención en su significado como símbolo del ego.

40. K. Fürst Schwarzenberg, *Adler und Drache, Der Weltherrschaftsgedanke*, Wien, 1958.

41. L. Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ,* cit, pp. 393-397.

## 6
## EL DRAGÓN COMO SÍMBOLO DEL EGO

“El dragón es la egoidad que nos aleja de Dios”. Son palabras de Jakob Böhme, el gran místico y teósofo alemán. Toda la doctrina antropológica y ética del “Filósofo teutónico” gira en torno a esta idea clave, que aflora una y otra vez en sus escritos místicos.

No es Böhme el único que descubre la valencia del dragón como símbolo del ego. Casi todas las tradiciones ven en el dragón la encarnación de la tendencia egótica con todas sus nefastas derivaciones y consecuencias. Todo lo dicho en el capítulo anterior parece como compendiado en la monstruosa figura de ese animal imaginativo y fabuloso, cuya presencia se acusa en todas las culturas míticas y sagradas de la tierra. Se podría decir que el

recurso a la figura del dragón para simbolizar el ego y sus nefastas tendencias es una constante de la Filosofía Perenne.

Desde los primitivos planteamientos del pensamiento mítico hasta las más acabadas formulaciones de la doctrina mística y teológica, puede rastrearse la valencia del símbolo del dragón como figuración del yo, el enemigo interior del ser humano, la potencia que obstaculiza su avance espiritual.

Son muchos los autores que se han aproximado a la formulación de tal significado, aunque sin llegar al meollo de la cuestión. Así, por ejemplo, Hans Biedermann, al afirmar que el dragón es "símbolo de la animalidad salvaje que debe ser domeñada por la energía disciplinada".[1] O también Othmar Spann, quien observa muy sagazmente que el dragón significa "la ferocidad interna y las tinieblas dentro del hombre", el peso de lo material que prime al ser humano. Por ello, *die Drachentötung*, el acto de dar muerte al dragón, simboliza "la victoria sobre el mal, sobre lo vil y abyecto". Ese pone pin al poder del dragón viene a indicar, según el pensador austríaco, que el hombre se libera de la opresión de lo material-corpóreo, la cual queda superada y vencida al reconocerse su vanidad. Con ello, no sólo alcanza él la redención, sino que redime también al mundo de la materia.[2]

Sabido es que los psicoanalistas, con Jun a la cabeza, suelen ver en el dragón el símbolo de aquellas fuerzas regresivas del subconsciente que se oponen a la afirmación, crecimiento y maduración del yo, lo que apunta esa significación interior o psicológica de la gran bestia. Algo hemos dicho sobre esto más arriba, no siendo necesario extenderse más sobre esto.

1. H. Biedermann, *Diccionario de símbolos,* trd., Barcelona, 1996, p. 158.

2. O. Spann, *Religionsphilosophie,* Wien, 1947, pp. 162, 218.

## El dragón-ego en el Zoroastrismo y el Islam

Como primer ejemplo de la interpretación apuntada, puede mencionarse al Zoroastrismo. En sus comentarios a los textos sagrados mazdeístas, Friedrich Spiegel concetúa al dragón Azi Dahaka como "el Malintencionado"

(*der Übelgesinnte*), "el demonio de las pasiones" (*der Dämon der Begierde*). De ahí, comenta Spiegel, que el fiel zoroástrico pida en sus oraciones ser "victorioso como Thraetaona" y verse libre de "la perversa ley de Azi Dahaka".[3]

Según Zahener, Azi Dahaka es "el demonio de la Concupiscencia"; lo que es tanto como decir el demonio de la egoidad ávida de placer y de poder.[4] Suhrawardi, el gran místico y poeta de la Persia islámica, en cuya obra encuentra una especial acogida la herencia preislámica de su patria, define a Azi Dahaka (o Zohak, como él lo llama, aceptando la denominación que se impondrá en el folklore iraní en épocas posteriores) como "el enemigo de todas las virtudes y perfecciones", "el hombre marcado por los dos emblemas infames" (alude aquí a la leyenda iraní de las dos serpientes que surgían de los hombros de Zohak por obra del beso de Ahrimán, el demonio de la destrucción).[5]

El dragón Azi Dahaka, ya lo hemos visto, es el agente o siervo de Ahrimán o *Angra Mainyu*, cuando no su misma encarnación, su materialización y cosificación simbólica. Pero *Angra Mainyu* quiere decir precisamente "mala mentalidad", "espíritu perverso" o "espíritu del mal". Se trata de algo que está en el hombre mismo: es la fuerza del mal latente en el interior del alma. "Angra Mainyu- nos dice Farjang Mehr- se origina en la mente del hombre y en este mundo opera a través de la errónea elección del ser humano". *Angra Mainyu* viene a ser sinónimo de *Aka Mana*, la "Mente mala" o "Mal pensamiento", antítesis de Vohu Mana, la "Buena Mente", "Buen Pensamiento" o "Buena Idea", una de las hipótesis de *Ahura Mazda*, "el Señor de la Luz". El hombre actualiza o da vida en su propio ser a Angra Mainyu o Ahrimán en el momento en que se separa y distancia de *Spenta Manyu,* el "Santo Espíritu", primera de las hipóstasis de Ahura Mazda, y de su inseparable companera que es Vohu Mana, la "Buena Mente". Es decir, cuando en lugar de cultivar y venerar la "Buena Mente", de la que brota la Rectitud, con su secuela, que son las buenas acciones de pensamiento, palabra y obra, se entrega a la "Mala mete", con su inevitable secuela de perversión y corrupción. Lo cual equivale a

3. *Khorda-Avesta,* 40, 2-3. Cf. Fr. Spiegel, *Die heiligen Schriften der Parsen*, Leipzig, 1863, Vol. III, pp. 170 y 192

4. R.C. Zaehner, *The teachings of the Magi,* London, 1975, p. 140.

5. H. Corbin, *Sohravardi: L'Archange empourpré,* París, 1976, p. 112

decir que vive en contra de *Asha,* la Ley cósmica y divina, obedeciendo a sus propios impulsos egoístas en vez de obedecer a Dios. *Angra Mainyu* es, por tanto, la fuerza opositora, hostil, y negadora que toma cuerpo en "aquellos que desobedecen a Dios y trabajan por la destrucción del universo".[6]

Es lo que ocurre justamente cuando el ego se enseñorea de la vida humana: la existencia se asienta en la rebeldía y la desobediencia, y su expresión activa, tanto en pensamientos como en palabras y obras, se orienta a la destrucción. Cuando el sujeto deja de seguir el camino del *Asha,* el sendero de la Rectitud, es cuando cobra vida el dragón Azi Dahaka, Zohar o Div Akvan. Entonces se apodera de él la fuerza del mal que aparece personificada en Angra Mainyu y sus criaturas infernales. Como indica el ya citado Farhang Mehr, los mismos nombres de Azi Dahaka y Div Akvan que suele portar el dragón, se refieren a la actitud pervertida del ser humano, la perversión de su mente que le lleva a realizar actos nocivos y a llevar una forma de vida incorrecta. De ahí que muchos autores zoroástricos, desde el clásico Firdausi a un autor moderno como Maneckji Dhalla, interpreten tales nombres como equivalentes de "individuo perverso". La palabra *Drug,* "mentira" o "falsedad", en considerada en tal sentido como sinónima de *Div,* siendo utilizadas ambas para designar a "los violadores de la Ley de Asha" y las acciones que estos realizan: "todos los actos, palabras y pensamientos perversos e indeseables".[7]

El dragón es, por consiguiente, el hombre malo o desviado que ha sustituido la Ley impersonal y universal del *Asha* por la ley caprichosa de su propio ego, cediendo a la tentación y los engaños de la "Mala mente".

En el marco de la tradición islámica, es quizá en Jalalal-ud-Din Rumi en quien encontramos este simbolismo expresado de forma más clara y reiterada. En él parecen pervivir las imágenes míticas heredadas del pasado zoroástrico. Para el gran místico y poeta sufí, el dragón no es sino *en-nafs,* el alma carnal o sensual, el yo que incita al mal; esta es la realidad contra la cual el hombre tiene que luchar sin cesar.

"El dragón es tu alma sensual", dice Rumi en un pasaje de su célebre *Mathnawi.* Y, en otro lugar de la misma obra, en el que relata la parábola del cazador de serpientes que capturó un dragón en los hielos de las montañas, define al *nafs* como "un dragón astuto y con fuerzas multiplicadas por cien". Un dragón que quizá parezca estar muerto, pero que a lo sumo sólo estará congelado o dormido por la aflicción y la falta de medios; bastará que le caliente "el sol del Irak", el sol cálido de la pasión, para

6. F. Mehr*, The Zoroastrian Tradition*, Rockport, Massachussets, 1991, cit, p. 81-83, 98.

7. *Ibid*, p. 83.

que se desenrosque y ponga el peligro la vida del que creía tenerlo domesticado. Para Rumi el *nafs* o "yo carnal" está en el Infierno; o, mejor aún, es el Infierno mismo; y el Infierno, precisa, "es un dragón cuyo fuego no puede verse disminuido por las aguas de los océanos".[8]

La lucha con el dragón es una misma cosa que la lucha contra el *nafs.* Glosando la tradición profética que enseña la necesidad de "morir antes de morir", Rumi dice en un pasaje de su *Diwan* que es el alma o *nafs* lo que debe morir: "hay que matar al alma canal (*nafs*) para que vivan las facultades superiores".

Dar muerte al dragón es darse muerte a sí mismo, dar muerte al alma rebelde. El maestro sufí pone en guardia sobre el peligro de alimentar, cediendo a sus pequeños caprichosos, a este dragón del ego que es nuestro peor enemigo y que, aunque pueda parecer inofensivo en determinada fase de su crecimiento, puede llegar a convertirse en un monstruo invencible: "la

fea serpiente a la que ahora das leche se convertirá en un dragón que es, por naturaleza, devorador del hombre”.[9]

**El simbolismo védico: Vritra y los Asuras**

En la mitología védica la potencia entenebrecedora y esclavizadora del ego se halla encarnada en el dragón Vritra, el cual, además de su importante significación cosmológica, tiene también un claro significado microcósmico, psicológico y personal, en cuanto materialización de las fuerzas que en el ser humano se oponen a la instauración del orden y a la influencia divina. Se ha interpretado la figura mítica del dragón Vritra como “el poder demonizado de la obstrucción”, “una maligna influencia o demonio de la oscuridad y la sequía”, lo cual resulta perfectamente aplicable al ego, como veremos más adelante.[10]

Según el orientalista Kurt Friedrichs, Vritra es la figuración de una potencia presente dentro del ser humano: el demonio de las tinieblas latente en nosotros mismos y que desde nuestro propio interior conspira contra la luz divina, representada por los rayos de Indra. Criatura dracónica y serpentina que “oscurece la luz del conocimiento y la mantiene oculta a los seres humanos”, Vritra, en opinión del autor alemán, “encarna las fuerzas que se oponen a la iluminación espiritual”. La victoria de Indra sobre Vritra significa, por tanto, “la forma en que la luz del conocimiento divino aniquila en nosotros

8. J. Rumi, *Mathnawi,* I, 1373-1375; III, 1005-1053.

9. A. Schimmel, *The Triumophal Sun*, London, 1978, pp. 112 y 269.

10. M. y J. Stutley, *A dictionary of Hinduism*, cit, p. 340.

al demonio de la oscuridad, el desconocimiento y la inercia”.[11]

En la misma idea abunda un autor hindú, el cual ve en la batalla entre Indra y Vritra “una imagen primordial de la pugna entre las fuerzas constructivas y

destructoras, progresivas y obstruccionistas que operan en el cosmos". Afirmación que puede entenderse referida tanto a la vida natural como a la humana, en su doble vertiente, social e individual, de acuerdo al principio de interpretación védica, "así como es en el micro cosmos, es en el macrocosmos". Y por lo que concierne al nivel microcósmico, nada más indicativo que la sentencia contenida en el *Shatapatha Brahmana*, según la cual "Vritra es el pecado".[12] Así se explica que el título de *Vritahan* atribuido a Indra, y que significa "matador de Vritra", es decir "matador del dragón", sea entendido como sinónimo de "destructor del pecado" y "purificador del hombre". [13] No hay que olvidar, por otra parte, que hablar del pecado es hablar del yo pecaminoso, es decir, del yo impuro o vicioso, que se aparta de la Virtud y se recrea en el mal, sumido en la ignorancia, la ilusión y la pasión.

En realidad, Vritra es el prototipo de las potencias asúricas o demoníacas. Es el representante típico de los asuras, demonios o titanes, que combaten contra los devas, dioses o ángeles, y se oponen a la instauración del orden divino. En tal sentido, encarna el *Anrita*, esto es, lo opuesto al *Rita*, el Orden cósmico o la Ley divina que rige la armonía universal; es la negación misma del Orden. (En sánscrito el prefijo *an* desempeña la misma función que corresponde en español a las partículas privativas "a" o "in": por ejemplo, "a-moral" o "in-moral"; *Anrita* podría, por tanto, traducirse como "anti-rita", "carente-de-rita" o "contrario-al-rita". Siendo Rita el orden, el *Anrita* significa el "des-orden" o "anti-orden"). Como apunta Raimundo Panikkar, el Rita es la expresión de *Satya*, la Verdad o el Ser, y, por ello, el *Anrita* viene a ser lo opuesto a la Verdad: la mentira, la falsedad, la falta de rectitud, la inmoralidad, el desorden.[14] Es en esta atmósfera de falsedad y de desorden en la que se mueven los asuras o "anti-dioses".

Cuando Prajapati, el Creador universal, creó a devas y asuras, dotó a ambos del don del habla, con su doble posibilidad de expresar lo verdadero o lo falso. Pero mientras los devas eligieron la verdad y rechazaron la mentira, los asuras desdeñaron la verdad y prefirieron abrazar la mentira, lo que

11. K. Friedrichs, art. "Vritra" en *Diccionario de la Sabiduría Oriental*, trad., Barcelona, 1993, p. 415.

12. U. Choudhuri, *Vedic Mythopoeia,* Delhi, 1983, pp. 72-76

13. G.G. Desai, *Thinking with the Yajurveda*, cit, p. 54, 131

14. R. Panikkar, *The Vedic Experience*, cit., p. 869.

ocasionó su caída. Desde entonces viven en perpetua oposición a los dioses, como auténtica antítesis del mundo divino y celestial. Mientras los devas son seres luminosos, potencias diurnas que aman la luz y que gozan del día, los asuras son criaturas oscuras, tenebrosas, que ejercen su poder por la noche, que huyen de la luz. El *Rig Veda* define a los asuras como "espíritus perversos en perpetua hostilidad hacia los dioses".[15]

Los asuras, que fueron formados por el Creador a partir de "las formas inferiores de la vida"- acota Alain Daniélou-, son "potencias que se oponen al progreso, a la iluminación", quedando encarnada en ellos "la tendencia desintegrante"; son la personificación de "todo lo que aparta al hombre de la vía de realización de lo divino". Con respecto al nombre de *asura*, que suele ser interpretado como "no-dios" o "anti-dios" (*a-sura*: donde la partícula a tiene la ya apuntada función negativa o privativa, siendo la voz *sura* equivalente a ser celeste o divino), Daniélou aventura una interpretación sugestiva y muy interesante, según la cual dicha palabra tendría la significación de energías vitales que buscan según la cual dicha palabra tendría la significación de energías vitales que buscan en la vida (*asu*), de forma egoísta, inmoderada, desordenada e incluso violenta, su satisfacción y disfrute (*ra*).[16]

Delimitando el significado de devas y asuras, la santa hindú Ma Suryananda Lakshmi dice que los primeros son "las influencias buenas, dentro del orden del *Dharma* de Verdad", o, si se prefiere, "los aliados de todo aquello que en el universo manifestado trata de escapar al tono triturador de la ignorancia y la oscuridad, a fin de volver a encontrar el conocimiento y la beatitud perdidas"; los segundos son, en cambio, "las influencias malas, demoníacas, contrarias al Dharma de Verdad", o sea, "los agentes de oscuridad, los inspiradores malignos que desnaturalizan los fenómenos y las circunstancias".[17]

Este mundo asúrico es el que toma cuerpo en Vritra o Ahi: esas características negativas de goce o regodeo en la falsedad, en el desorden y la oscuridad, encuentran en el dragón enemigo de Indra su expresión reconcentrada.

Para tener completo el cuadro del carácter y naturaleza del dragón Vritra, conviene recordar que su nombre significa literalmente "el que se opone", "el que resiste", "el que obstruye y obstaculiza el libre curso de las fuerzas espirituales; el que se opone a su avance y su influencia benéfica; el que

15. *Rig-Veda,* X, 53, 4

16. A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, cit., pp. 215-217

17. Ma Suryananda Lakshmi, *Quelques aspects d'une sadhana*, trad, París, 1963, p. 113

resiste a la acción de la Verdad y reprime las energías creadoras de la vida; el que nos envuelve con sus anillos asfixiantes, con su potencia oscurecedora. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que, como han puesto de relieve autorizados comentaristas de los textos sagrados hindúes, la acción de Vritra, al igual que la de Indra, su rival divino, se desenvuelve sobre todo en el plano de la mente. Su campo de operación es la mente humana, el dominio de la psique.

Ya hemos visto que por su acción represora de la luz y de las aguas celestes, Vritra provoca dos grandes males: la sequía y la oscuridad. Fácil es comprender el significado que tienen ambas calamidades, las cuales han de ser entendidas en clave simbólica, referidos al interior del hombre: es la sequía espiritual o sequedad del ánimo causada por la falta de irrigación celeste; la tiniebla o penumbra de la mente sobrevenida a causa del eclipse intelectual; la angustia del alma humana que marcha a ciegas y sedientas por la vida, convertida para ella en un herial desértico.

En Vritra podemos ver, por consiguiente, la encarnación de las fuerzas subversivas que, desde el interior mismo del hombre, conspiran contra el orden divino, se rebelan contra él y pugnan por socavarlo. Como fuerza

asúrica que es, Vritra representa la inercia adormecedora y anuladora, la tendencia a mentir y falsear las cosas, la maldad y la perfidia, la astucia que se disfraza engañosamente de inteligencia, las inclinaciones malsanas que llevan al hombre a actuar de manera injusta e incorrecta, las pulsaciones subterráneas que ciegan en la mente humana las fuentes de la luz, el amor y la libertad. En una palabra, todo aquello que es proporcionado por el ego, de lo que el ego se nutre y a lo que el ego se aferra. Todo cuanto impide que aflore a la superficie el tesoro luminoso que el hombre lleva en su interior.

Ananda Coomaraswmy, uno de los mejores conocedores de la tradición hindú así como de sus conexiones y paralelismos con el resto de las tradiciones de Oriente y Occidente, han dedicado extensos párrafos a comentar el simbolismo de Vritra en cuanto expresión del ego. El autor anglo-indio, que pone en evidencia la identidad que Vritra presenta con otras figuras asúricas o antidivinas, lunares, telúricas y acuáticas, de la mitología védica- como Varuna, Soma, Ahi o Namuci-, senala que Vritra significa “el hombre viejo”, sumido en las tinieblas, que todos llevamos dentro y que hemos de destruir para que nazca “el hombre nuevo”, hijo de Dios, de la Luz y de la Verdad. Es la encarnación de “las fuerzas hostiles”, de “la confraternidad enemiga” o “fraternidad maléfica y odiosa” de que hablan diversos textos sagrados hindúes como las *Upanishads* y el *Shatapatha Brahamana.* Esto significa que Vritra viene a ser la representación simbólica del Adversario, de Satanás; o sea, de la Oscuridad, la No-Verdad, el Mal y la Muerte.

Y, en este sentido, Coomaraswany identifica a Vritra con el Faraón bíblico descrito en el Libro de Ezequiel como “el Gran Dragón que yace en medio de los ríos y que ha declarado: “el río es mío y lo he hecho para mí”. Clara alusión a la retención de las aguas, con un propósito de acaparamiento y auto disfrute, lo que lleva a su estancamiento y acaba por corromperlas. Hay en esa imagen del dragón que no tolera que nadie comparta con él las aguas de las que se ha apoderado, y sobre todo en la insolente proclamación de su derecho absoluto al disfrute de las mismas, una total coincidencia con la acción prevaricadora de Vritra: la misma tendencia a encerrarse en sí mismo, con la consiguiente obstrucción del flujo de la corriente vital, tanto

anímica como espiritual. La frase con la que el dragón bíblico formula su política egoísta- con su obsesión por afirmar a toda costa el yo, lo "mío" y el "para mí"- constituye una magnífica descripción de lo que representa el fenómeno egótico. Es esa una declaración de principios que muy bien podría haber hecho suya el dragón enemigo de Indra. La lucha contra este adversario dracontino que el ser humano porta dentro de sí- añade Coomaraswamy- es "el conflicto fundamental", conflicto que ha de culminar en la derrota y la muerte del monstruo hostil. Por eso, los textos védicos proclaman que "quien mata a Vritra" realiza el objeto del sacrificio; pues la finalidad de este último- en el que se da muerte al Soma, equivalente de Ahi o Vritra- no es otra que la inmolación del sacrificador mismo, la aniquilación de su ego u "hombre viejo", de su naturaleza vrítrica, ofídica o draconiana.18

La visión del ego como dragón, o si se prefiere, del dragón como símbolo del ego, encuentra su confirmación en un pasaje del *Rig-Veda* dedicado a Indra y Agni en su calidad de vencedores del mal, para lo cual se evoca la imagen de la derrota de Vritra a manos del primero. Se trata de una plegaria que el ser humano dirige a esas divinidades en demanda de protección. En ella, el pecador, el enemigo, el hombre que piensa mal o está dominado por el mal pensamiento- y que, por consiguiente, pensando mal, obra mal y hace el mal- es equiparado a Vritra. La oración o invocación a que nos referimos reza como sigue: "Matad al hombre inicuo cuyo pensamiento es perverso, de la estirpe del demonio. Dad muerte a aquél que detiene las aguas; fulminad a la Serpiente [o Dragón] con vuestros mortíferos dardos".19

Esta referencia al mal pensamiento o pensar endemoniado nos remite a la idea zoroástrica del "Mal pensamiento" (*Aka Mana*) a que hace poco aludíamos. En dicha invocación, y sobre todo en los

18. A.K. Coomaraswamy, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, trad, Milano, 1985, pp. 44-51.

19. *Rig-Veda,* VII, 94, 12

versículos que preceden al citado, se habla sobre todo del “enemigo” o “adversario”, pero es evidente que esta palabra puede entenderse en un sentido figurado para referirse al archienemigo que es el ego. Interpretación que se ve justificada con tanta más razón por cuanto que el ego y la mente (órgano o sentido pensante) son una misma cosa, según la tradición hindú.

**El ego-dragón en el Hinduismo actual**

En el Hinduismo posterior al dragón védico Vritra pasa a muy segundo plano, siendo su papel desempeñado por otros monstruos o fieras terribles, como el búfalo, el tigre, el cocodrilo o la ya citada serpiente-dragón Kaliya que va asociada al más importante y popular de los *avataras* del dios Vishnú. El significado simbólico sigue siendo, sin embargo, el mismo: es el monstruo del ego, con sus violentas pasiones y su cegadora ignorancia, lo que se expresa en estos feroces e indómitos animales, muchos de cuyos rasgos son idénticos a los del dragón y que sólo la fuerza divina consigue domar o aniquilar.

Un buen ejemplo nos lo ofrece el famoso episodio de la lucha de Vishnú contra el cocodrilo para salvar al elefante que había implorado su auxilio divino, tema predilecto de la iconografía hindú en la actualidad. La escena nos presenta a un cocodrilo- ya hemos hablado repetidamente de la correlación existente entre el dragón y este reptil anfibio- que atrapa con sus poderosas fauces la trompa o una de las patas de un pacífico elefante que se ha aproximado a la orilla de un río para bañarse y disfrutar con el frescor de sus aguas. Vishnú irrumpe montado sobre su águila Garuda y, lanzando su radiante y afilado disco dorado sobre el depredador acuático, corta su cabeza de un solo tajo. Por esta hazaña, Vishnú irrumpe montado sobre su águila Garuda y, lanzando su radiante y afilado disco dorado sobre el depredador acuático, cirta sy cabeza de un solo tajo. Por esta hazaña, Vishnú es llamado *Gajendra-Moksha,* “el Liberador o Salvador del elefante”. Los autores hindúes coinciden en señalar que en esta escena simbólica el elefante representa al alma humana, la cual se ve amenazada por el mal y el vicio, alegorizados en el cocodrilo, que, acechando bajo las aguas de la

corriente de la vida, trata de hacer presa en ella para arrastrarla a los tenebrosos fondos donde le espera la muerte.[20]

Puede también mencionarse el caso del búfalo Mahisha, ser asúrico de tremenda fuerza y terribles poderes destructores, también llamado *Mahishasura* (o sea, "el asura Mahisha"), el cual es vencido por Durga, la esposa de Shiva en su aspecto heroico y guerrero, que va armada con espada, flechas, maza,

20. Véase, por ejemplo, V.G. Vitsaxis, *Hindu Epics, Myths and Legends*, Delhi, 1984, p. 67.

disco y tridente. Es interesante que Mahisha, en el que se suele ver la representación de la muerte, fue el jefe de los asuras en su lucha contra el ejército de los devas, mandado por Indra; tras ser derrotado por Indra irá asumiendo diversas formas, de las cuales la última es la del negro y fiero búfalo, hasta que Durga la derrote definitivamente al aplastarse la cabeza con su maza. (Acaso el mismo Vritra pudiera ser una de esas multiformes apariciones de Mahisha). Por esa su gesta heroica y redentora, Durga llevará en adelante el título de *Mahisha-mardini,* la "La Vencedora de Mahisha".

En este papel de aniquiladora de Mahisha, Durga encarna la fuerza divina que aniquila los deseos y pensamientos negativos emanados del ego indómito (egoísmo, odio, ambición, envidia, etcétera) y con ello prepara el camino para el descubrimiento de la Divinidad, del Yo supremo que mora en el interior del ser humano. Mahisha viene a ser la materialización concentrada de todos esos "archienemigos del hombre", que le cierran el paso a la experiencia de lo divino.[21]

Por lo que respecta a la serpiente-dragón Kaliya, vencida por Krishna, el dios del amor, Jean Herbert ha puesto de relieve que en ella se hallan simbolizados "las impulsiones e intuiciones oscuras que provienen de nuestra naturaleza fisica y vital".[22]

Para terminar estas referencias a la tradición hindú, señalemos que en la doctrina de Ramana Maharshi, el más alto exponente del Hinduismo y de su mensaje universal en el siglo XX, hay una explícita referencia al dragón como símbolo del ego y de su acción negativa. Hablando del efecto de la ignorancia, Ramana afirma que quienes se hallan dominados por ella olvidan su verdadero Yo, el *Self* o Sí-mismo, que se ve suplantado por el ego, con lo cual es como si sufrieran la acción de un terrible dragón. El estado prístino de la esencia espiritual del hombre "queda velado por *tamas*, al igual que la cabeza del dragón tapa al Sol en un eclipse y, como consecuencia, el Espíritu (*Purusha*) olvida su realidad". Continuando con esta imagen simbólica, el Maharshi anade: "el Espíritu es devorado por el dragón de la ilusión y, al confundir el no-yo con el Yo, es subyugado por los estados mentales, quedando sumergido en el insondable océano del *samsara,* que está lleno del veneno de los goces sensuales, y así, hundiéndose unas veces y emergiendo otras, no encuentra una vía de escape". Según Ramana, la vida del hombre ignorante, dominado por el ego, estará repleta de sufrimiento, como la de quien sufre la esclavitud del dragón, oprimido por los fríos y las heladas invernales, sin poder ver el Sol.[23]

21. A. Parthasarathy, *The Symbolism of Hindu Gods and Rituals,* Bombay, 1985, p. 61.

22. J. Hernert, *Le Yoga de l'amour,* Paris, 1973, pp. 156 s.

23. A. Osborne, *The collected works of Ramana Maharshi,* Tiruvannamalai, 1979, pp. 214 s.

## Mara, el dragón tentador del Buddha

No es frecuente que aparezca la figura del dragón en la simbología budista. Sin embargo, éste no deja de acusar su presencia aquí y allá para indicar el peligro que el ego y la vida egocéntrica encierran para la vida del hombre. En la mayoría de los casos, el dragón expresa la malicia, la falsedad, la ambición, la perfidia, el vicio y la impureza que se ocultan tras esa entidad falsa y engañosa que es el yo. Son los malos eflusivos que brotan del ego, ensenan los maestros zen, lo que oscurece nuestro camino como un dragón perverso que todo lo pervierte a su alrededor.

“La maldad es el mal dragón”, decía el maestro zen Huei-Neng, el cual especificaba en uno de los sermones a sus discípulos: “cuando la maldad os sea extraña, las pasiones y los malos dragones se desvanecerán”.[24] El dragón contra el que va dirigida la espada de Fudo, según antes veíamos, no es otro que el dragón de la malignidad o perversidad que portamos dentro de nosotros mismos, como un cáncer que nos corroe, como una fiera emboscada y siempre al acecho.

En el Zen se emplea la significativa expresión “atravesar la máscara del dragón” para referirse a “las luchas contra los enemigos interiores”, contra cualquier defecto o deficiencia que el individuo tenga que superar. Según explica Trevor Leggett, las austeridades a que se ven sometidos los discípulos a lo largo de su aprendizaje son considerados como pequeñas fases de un entrenamiento gradual que ha de llevarles a asestar el golpe definitivo a la máscara del gran dragón que es el ego (dragón de los dragones y máscara de las máscaras). A través de esa técnica formativa, el individuo descubre que los problemas que le parecían insuperables y que le amedrentaban, a pesar de su apariencia terrorífica, no son más caretas de cartón: algo ilusorio e inconsistente que puede y debe ser vencido. Se trata, en otras palabras, de ir venciendo aquellas minúsculas dificultades, debilidades o barreras en las que el ego se resguarda y parapeta, como vía a través de la cual adquirir la forma y el temple necesarios para vencer en la batalla decisiva contra ese mismo ego. Con semejante preparación, llegará un momento como observa Leggett, en que el discípulo estará en condiciones de “acertar en la máscara del dragón final”; es decir, podrá dar en el centro de esa máscara ilusoria como quien da con la flecha de la diana.[25]

24. L. Houlné, *Discours et sermons de Houreï-Néng*, París, 1984, pp. 77 s.

25. Tr. Leffett, *Zen and the Ways,* Boulder, Colorado, 1978, p. 153.

Ya hemos visto, por otra parte, cómo el demonio Mara aparece como un ser adragonado, con muchos de los rasgos propios del dragón. En realidad, su figura, de contornos algo imprecisos, se sitúa entre la del brujo o gigante maligno y la de la bestia del averno. Al hablar del combate entre Mara y el Buddha, quedó patente la equivalencia entre el Vritra védico, el dragón enemigo de Indra, y el Mara budista, cuyo significado como personificación o fuerza atizadora del ego también ha sido ya puesta de relieve con anterioridad. Tratemos ahora de profundizar en este último aspecto, al que han hecho referencia autorizados exponentes de la doctrina budista.

En su magnífico estudio sobre la ética budista, el profesor Gurnapala Dharmasiri hace notar que Mara, en su calidad de encarnación de mal y del dolor o, lo que es lo mismo, de enemigo que conspira contra la meta a alcanzar en la vía budista, viene a ser la entidad que concentra en sí todas las nociones inmorales o contrarias a la moral, del mismo modo que el Buddha concentra y unifica en su persona todas las nociones morales que contribuyen al bien del hombre y le conducen a la Liberación. El profesor cingalés pone especial énfasis en desvelar la conexión existente entre Mara y el mundo del ego, que es el mundo de la mente, del alma, de los sentidos y el deseo que de ellos surge. “Todos los factores de la personalidad que constituyen el yo o ego de un individuo- apunta Dharmasiri- pertenecen al terreno de Mara”. Proclamando ese poder que tiene sobre el ser humano, por constituir el contenido de su conciencia ordinaria y llenar su yo empírico, Mara exclama: “¿A dónde podrás ir, prisionero, para escapar de mí?” Y acto seguido el Tentador enumera algunas de las principales cosas que le pertenecen- los sentidos, la conciencia corporal-, terminando por mencionar a la mente, donde el ego tiene su sede y que, para la visión hindú y budista, es un sentido más, una forma sutil de materia. “Mía, prisionero, es la mente; míos son los estados mentales; mío es el campo de la conciencia mental”.

Los “lazos de Mara”, con los que el demonio-dragón esclaviza a los hombres, son precisamente las tres raíces del mal que, como hemos visto, son las expresiones básicas del ego: *lobha* (el deseo sensual, la avidez, la codicia, el ansia o el gusto que se apega a las cosas), *dosa* (el odio, la hostilidad, el

desagrado o el disgusto que genera rechazo y aversión) y *moha* (la ignorancia, la ilusión y el autoengaño). Las armas y fuerzas de Mara, sus ejércitos, son todas aquellas pasiones que atizan el sentido egótico: el miedo, la duda, la pereza, la voluntad propia, el orgullo, el ensalzarse uno mismo y despreciar a los demás, etcétera.

Por eso la doctrina budista destaca como principal arma para luchar contra Mara la virtud de la atención o *Sati,* la cual, haciendo que el hombre viva siempre despierto, en guardia y vigilante, le impide caer víctima de las asechanzas y engaños de su propio ego, el cual procura a toda costa que el individuo se identifique con él. “Para mantenerse libre del dominio de Mara, no hay que incurrir en ninguna identificación con factores personales”.[26] Es decir, no hay que identificarse ni con el cuerpo ni con la mente o la psique; no hay que confundir la propia realidad con el yo psico-físico, contingente y efímero, que de ordinario tomamos por nuestro Yo verdadero o nuestro auténtico ser.

“Mara es la tentación que habita en nuestro corazón”, escribe Ayya Khema en sus interesantes reflexiones sobre la disciplina budista. Mara, añade la citada autora, no es más que la personificación simbólica de nuestras impurezas, de aquellas tendencias subyacentes que, ocultas dentro de nosotros, causan continuos estragos en nuestra mente y, por consiguiente, en nuestro comportamiento.[27] De ahí que el maestro zen chino Lin-Tsi pudiera decir: “Un solo pensamiento de duda en vosotros, es Mara”.[28]

El dragón-demonio Mara es una realidad- o mejor, irrealidad- presente dentro de nosotros mismos, como también lo es el Buddha, personificación del Principio iluminador, de lo Eterno que mora en nuestro interior. Mara es la potencia oscurantista, esclavizadora y destructora, que conspira contra el ser humano, que lo mantiene prisionero, que siembra el dolor y la muerte desde dentro de él mismo. El enfrentamiento entre Buddha y Mara es la exteriorización del combate que tiene lugar dentro de cada ser humano. Aunque, por desgracia, en la mayoría de los seres humanos ese combate ni

siquiera llega a iniciarse, pues Mara afirma su victoria indiscutida desde un principio y sin asomo de rebeldía.

Mara es la encarnación del ego en su más alta potencia; es la egoidad como potencia cegadora y entenebrecedora, lo que podríamos conceptuar como "ego cósmico" o potencia universal egotizadora. Mara, "el Tentador", cuyo nombre lleva consigo las ideas de matar, de mortal y de mortífero, pudiendo ser traducido como "el que mata", es el rey de la muerte, el senor de la sensualidad y del deseo, el principio de la negación y la destrucción. Constituye la antítesis del Nirvana y recibe también los nombres de "el Maligno", o "el Perverso" (*Papina*), "el Negro", o "el Tenebroso" (*Kanha)*. Su principal función es seducir al hombre e inducirlo al error, descarriarle y apartarle del "Camino recto" o "Sendero ario". Como apunta Carmen Dragonetti, es sobre todo y ante todo "el enemigo del hombre en su progreso hacia la liberación".29

26. G. Dharmasiri, *Buddhist Ethics*, Antiochm California, 1989, pp. 101-104.

27. A. Khema, *Siendo nadie, yendo a ninguna parte,* trad., Barcelona, 1994, pp. 77 ss.

28. L. Silburn, *Le Bouddhisme,* Fayard, París, 1977, p. 74.

29. C. Dragonetti, *Dhammapada. El Camino del Dharma,* Buenos Aires, 1967, p. 63.

Todos sus esfuerzos van dirigidos a este fin, para que el hombre siga perpetuamente sometido a su poder. De ahí que trate por todos los medios de avivar y potenciar el ego del Príncipe Siddharta excitando todos los puntos débiles de la psique humana, desde el deseo de placeres a la ambición, desde el miedo al afán de poder. Mara sabe que si el noble príncipe se libera del ego, habrá encontrado el camino para liberarse de su tiranía, y por eso arrecia con furia en sus ataques, poniendo en ello toda su habilidad y su astucia, como hará también más tarde con los discípulos del Buddha.

Tras vencer a Mara, el Buddha entona su célebre "himno de la victoria", en el cual declara haber puesto fin al engaño urdido por el que él llama "el constructor de la prisión" (*gahakaraka*), que hasta entonces le había tenido

esclavizado. Con lo cual, al desmoronarse la bien montada ilusión de dicho *gahakaraka,* ha conseguido liberarse de las ligaduras que hasta entonces le mantenían atado, sometido a su tiranía:

*Buscando al constructor de esta casa [o celda]*

*Recorrí en vano el cielo de muchos nacimientos;*

*y siempre doloroso es el nacer.*

*Pero ahora, constructor de la casa,*

*Has sido reconocido;*

*No volverás a edificarla de nuevo.*[30]

La palabra *gahakaraka,* empleada por Buddha, puede traducirse como "edificador de la casa" o "constructor de la ceda", y alude al poder que crea día tras día el edificio de la propia individualidad, en la cual el ser humano vive recluido como en una cárcel edificada por él mismo. La "casa" a la que se alude es, por tanto, el propio ser, el complejo psico-físico en todo su tinglado de atracciones y repulsiones, de ideas y sentimientos, de anhelos y temores; y "el constructor" de esa casa o, si se prefiere, el que la convierte en celda o prisión, es el ego que actúa con las malas artes propias de un hechicero o negro encantador. Podríamos decir que esa "casa prisión" es la cueva que se construye el dragón para cobijarse y para llevar a cabo desde ella sus criminales correrías y tropelías.

30. D.T. Suzuki, *Mysticism Christian and Buddhist*, London, 1979, p. 31.

Daisetz Teitaro Suzuki ha explicado con su acostumbrada sagacidad y erudición el hondo mensaje que encierra el himno triunfal de Siddharta. Aclara Suzuki que el *gahakaraka* no es otro que "nuestro ego empírico, relativo". Buddha, al descubrir la no-egoidad de todo lo existente, descubre quien es realmente este edificador de nuestra esclavitud, lo ve cara a cara y

comprueba cómo opera, acabando así con su tiranía y alcanzando la suprema libertad. “Al ser conocido, visto y capturado- escribe Suzuka-, el monstruo, el edificador de la casa, el constructor de la prisión deja de tejer su red traicionera en torno al Buddha”. Antes de descubrir al *gahakaraka,* “el Buddha era una criatura abyecta completamente bajo el control de este tirano, y era esta sensación de total desvalimiento lo que le hacía sentirse miserable, infeliz, desgraciado, entregado a toda clase de temores, abatimientos y sombrías perspectivas”. Quien vive ignorante del *gahakaraka*-añade el autor japonés-, se convierte en su esclavo; el *gahakaraka* lo utilizará “para satisfacer sus impulsos, ansias y deseos egocéntricos”. Pero una vez que el *gahakaraka,* o sea, el ego o yo inferior, es visto cara a cara, sin tapujos y tal cual es, el hombre se hace “dueño de sí mismo”.[31]

¿No vemos planear en nuestra imaginación la sombra amenazadora del dragón al escuchar tan sagaces explicaciones? ¿No detectamos una especial coincidencia con el cuadro que nos presenta el mito de la dracomaquia?

El hecho de que el himno que desenmascara al *gahakaraka* sea entonado una vez vencido Mara, no hace sino poner de manifiesto la estrecha conexión existente entre uno y otro. A ello se añade el dato no menos elocuente de que en dicho himno se haga alusión al papel de “carcelero” de este último, que es precisamente el que desempeña Mara, así como el significativo detalle de que el poder aprisionador, tanto de uno como de otro, se vea socavado por el simple hecho de ser vistos o reconocidos tal cual son. Tan llamativas coincidencias permiten deducir que Mara y el *gahakaraka* son una misma cosa. Ambos obedecen a la misma ley, la ley de la ilusión creadora de espejismos, de la ignorancia, de la mentira y el engaño que esclavizan al ser humano. Ambos son derrotados al mismo tiempo y por la misma fuerza: la fuerza esclarecedora de la verdad actualizada en el propio ser a través del despertador interior. Al vencer a Mara, Buddha vence al *gahakaraka*, y al vencer al *gahakaraka,* vence a Mara. Todo forma parte de la misma lucha contra el dragón del ego.

31. *Ibid,* p. 32 ss.

## El ego-dragón en la mística cristiana

Es quizá en la simbología cristiana donde se recurre con mayor frecuencia a la figura del dragón para expresar la noción del ego, su tremendo poder y la terrible amenaza que supone para la vida humana. Y esta interpretación del dragón como materialización simbólica del ego cobra un especial relieve en las formulaciones doctrinales de la mística y el esoterismo cristiano, y sobre todo en los autores representativos de la llamada "Teosofía cristiana", que son los que dedican mayor atención al análisis y explicación de dicho simbolismo.

Aclaremos, para evitar de antemano cualquier malentendido, que por "Teosofía cristiana" ha de entenderse- de acuerdo a su genuina significación etimológica: "Sabiduría de Dios"; a la vez Sabiduría de Dios"; a la vez Sabiduría acerca de Dios y Sabiduría recibida de Dios- aquella corriente místico-esotérica que se desarrolla dentro de la tradición cristiana, tanto en clima protestante como católico, a partir del siglo XVI y que en modo alguno hay que confundir con el Teosofismo, aberración espiritualista de los tiempos modernos que usurpó el nombre de tan preclara rama tradicional de Occidente, al tiempo que desvirtuaba y adulteraba su doctrina.

Para Jakob Böhme, al que sin lugar a dudas se puede considerar como el más preclaro representante de la Teosofía cristiana y una de las máximas figuras del esoterismo occidental, el dragón es el símbolo de lo que él llama *Selbheit* o *Eigenheit,* esto es, la egoidad, ipseidad o propia particularidad individual: "la falsa voluntad del yo particular" (*der falsche Wille der Eigenheit*); "la propia voluntad" (*der eigene Wille*) que se revela como una "potencia de la Ira", y como "un fundamento de la mentira y la hostilidad"; "la voluntad falsa, figurada y desviada de la propia conveniencia".[32]

Explicando el significado del dragón de siete cabezas sobre el que cabalga la prostituta babilónica, según el *Apocalipsis,* el filósofo teotónico dirá que dicho monstruo no representa sino "la voluntad propia y adánica" que se convierte en asesina y mata al hombre la imagen divina. En una de sus típicas imágenes simbólicas, con las que pretende describir la experiencia del renacimiento interior, Böhme afirma que el "nuevo Adán", el "hijo de la Virgen", que marcha como forastero y peregrino por este mundo, se ve acechado por el "viejo Adán", el cual alza su cabeza como "un feroz y horrible dragón que únicamente busca devorar", arrojando por su boca agua y fuego para acabar con "la imagen de la Virgen".[33] La lucha con el dragón- escribe en una de sus *Epístolas teosóficas*-, es la lucha

32. J. Böhme, *Theosophische Schriften*, 11, 3-6; 13, 1.

33. J. Böhme, *Mysterium Magnum*, 76, 25; *De Incarnatione Verbi,* XIII.

que Cristo y el Amor divino libran en la naturaleza del hombre contra el amor propio, contra esa voluntad del ego o "propio yo" que, al distanciarse de la Voluntad de Dios y pretender erigirse en centro independiente, enciende la Ira o Cólera divina, cuya propiedad es el fuego devorador, o, lo que es lo mismo, "la angustia, la discordia y el conflicto". Fue la búsqueda de sí mismo, el endiosamiento de la egoidad, lo que ocasionó la pérdida del Paraíso. Por ello- advierte Böhme-, para que el Paraíso vuelva a verdear y a fructificar en nosotros, para que se abran de nuevo las puertas de la inmortalidad y del Cielo divino que están grabadas en el microcosmos, "hay que matar de antemano al dragón".[34]

William Law, siguiendo la senda trazada por el gran maestro teutónico, proclama asimismo que el fiery dragon ("dragón ígneo") y la *devouring beast* ("bestia devoradora") descritos de forma tan sobrecogedora en el *Apocalipsis* no son otra cosa que el yo, *the self,* en el cual está la fuente misma del pecado y la raíz de todos los males que acosan a la vida humana. "El orgullo, la persecución, la ira, el odio y la envidia son la esencia misma del dragón de fuego". Todo hombre que nace en el mundo- dice el místico anglicano- "tiene dentro de sí todos los enemigos a lo que ha de vencer", pues en el propio ego

está contenido “todo lo que el ser humano debe temer y odiar, resistir y evitar”. No hay otro dragón ni otro peligro que nos pueda amenazar- sostiene Law- que el que portamos dentro de nosotros. Es tu propio dragón, tu propia bestia o tu propio anticristo, “que vive en la sangre de tu propio corazón, el único que puede dañarte”. El dragón es, ni más ni menos, la “naturaleza humana caída”, lo que es tanto como decir, “el propio interés y la auto-exaltación” (*self-interest and self-exaltation*), “la codicia y sensualidad de cualquier clase”, la religión anti-divina que, gobernada por un ánimo mercantil y mundano, no va orientada más que a “gratificar el interés parcial de la carne y la sangre”.[35]

Law, que recoge la doctrina böhmiana de la pugna entre la Cólera y el Amor divinos, vuelve a insistir en la verdad fundamental de que la vida egótica se encuentra del lado de la primera, por haber dado la espalda al segundo, al Amor que aplaca y apaga la Cólera. Sobre esta idea básica, elabora su doctrina de la doble naturaleza del ser humano, según la cual todo hombre porta en sí dos naturalezas hostiles y en continuo combate: por una parte, la naturaleza luminosa, que va unida al amor, la alegría y la gloria, y, frente a ella, la naturaleza tenebrosa, que porta consigo la ira, el fuego, la oscuridad y el mal

34. J. Böhme, *Theosophische Schriften,* 28, 3-4; 43, 4-6.

35. W. Law, *The Spirit of Prayer*, ed. Por Sidney Spencer, Cambridge, 1969, pp. 55 ss, 72-81.

de la vida creatural separa de Dios. De un lado, la semilla o sed de la vida celestial y divina, “el Reino de Dios dentro de ti”, el Cristo interior, el Cordero de Dios que es “un poder redentor”; de otro, “la bestia de los placeres carnales, la serpiente de la astucia y del engaño, el dragón de la ira ardiente (*the dragon of fiery wrath*)” que rodea la semilla divina buscando asfixiarla, para evitar el nacimiento de Cristo dentro del alma. He aquí, concluye Law, el gran combate y la gran prueba de la vida humana, en la que

se decide si la victoria va a conseguirla el dragón ígneo y airado o la Luz y el Amor de Dios; si en el interior del hombre nacerá y se impondrá "el reino del yo" (*the kingdom of self*), que es el reino del pecado, o "el Reino de Cristo" (*the Kingdom of Christ)*, que es el reino de la paz y del amor.36

Reflexiones similares encontramos en Gichtel, otro eminente representante de la Teosofía alemana, el cual define a la egoidad o "voluntad propia" como "un dragón de enemistad que resiste a Dios en sus actos y su conducta toda". El místico alemán, adoptando la terminología apocalíptica, emplea las expresiones "dragón rojo" y "dragón de fuego" para referirse al ego, al que considera responsable de la caída de los orígenes. En él, dice, está el dragón "contra el que debe luchar el hombre por la fuerza de Jesús". Cuando la voluntad cretural se separa de la Voluntad divina, de su Luz y de su Amor que son el verdadero fundamento de toda vida creada, aquella "se transforma en un dragón colérico, ígneo y exaltado"; pues, al separarse del Amor, abre el propio ser a la Cólera. Por eso, tenemos que combatir hasta el derramamiento de nuestra sangre contra "el dragón de la voluntad" que nos amenaza de muerte, y esforzarnos para dar muerte a la egoidad con la ayuda de Dios. Cuando la egoidad muere, afirma Gichtel, "el dragón de fuego pierde su reino y su trono". Entonces irrumpen la alegría y el contento en la vida del hombre porque ha sido derrotado el monstruo que ocultaba la Luz divina a uno mismo y a los demás. De nuevo queda expedito el camino que conduce al Paraíso y el vencedor en el combate santo podrá "despertar a la prometida", la *Sophia* o Sabiduría divina de la que nos separó la prevaricación egocéntrica. La *Sophia* celeste, termina diciendo Gichtel en un lenguaje que recuerda a los antiguos libros de caballería, coronará con los laureles de la victoria a quienes lucharon valerosamente movidos por el Amor y pondrá una guirnalda angélica "sobre la cabeza de todos sus fieles caballeros que vencieron en ellos al dragón del egoísmo, la Cólera de Dios".37

En la misma idea insiste Gottfried Arnold, otro de los grandes exponentes de la doctrina sofiánica que tanto arraigo encontró en tierras teutónicas. Para

Arnold, “el gran dragón”, ese dragón que siente un odio furibundo contra la *Sophia* divina y que procura por todos los medios destruir la

36. *Ibid*, pp. 72-81.

37. J.G. Gichtel, T*heosophia práctica*, V, 58-157.

correspondencia y comunidad del alma con la Mensajera celeste, no es otro que “el hombre viejo”. Pro eso, asevera el místico protestante, para quienes deseen alcanzar la perfección y restablecer la unión con la Sophia, es indispensable “la renuncia a sí mismos” (*die Verläugnung ihrer selbst*), “el odio de la propia vida” que predicó Cristo y que nos lleva a morir en la muerte de Jesús. No es posible el reencuentro con la Amada divina sin haber vencido antes al dragón que, desde dentro de nosotros mismos, se opone con todas sus fuerzas a tal encuentro.

Y en esa lucha con el dragón, no faltará al combatiente cristiano el auxilio y la protección de la misma Sophia por la cual combate. Entre otras cosas, la Sophia le ayudará a ver “la abominable hondura del horror que se cobija en su seno como algo heredado”, es decir: “el amor propio y la propia egoidad, la búsqueda de uno mismo y el actuar por cuenta propia”. Y además le da la fuerza y la inspiración necesaria para romper el círculo vicioso de la auto fascinación egóica en que se halla aprisionado. Arnold vuelve una y otra vez sobre esta idea, señalando que el mal que hay que erradicar es “la voluntad propia” (*der eigne Wille*), “tu ciego sentido propio” o “tu ofuscación en la conciencia de lo tuyo” (*dein geblendeter Eigen-Sinn*). Así lo expresa en una de sus bellas poesías, aquella titulada *Gegen-Satz,* “Oposición” o “Antítesis”, literalmente “frase o proposición (*Satz*) en contra (*Gegen*)”, es decir, frase sobre la oposición que el ego-dragón genera dentro de nosotros y, al mismo tiempo, declaración de guerra contra esa oposición destructora:

*Du bist dir selbst die gröBte Plage*

*Du trägst noch Babel in dir.*

(“Tú mismo eres para tí el mayor tomento/ Tú portas aún a Babel en tí”).

Esa Babel que nos atormenta con su confusión y su incurable vicio es el dragón del ego. Pero eso, dirá Arnold, para recuperar la paz tienes que "salir de ti mismo": "tienes que abandonar por completo el amor propio (*Selbst-Lieb*)". Habrás de entrar, añade, "en aquella auténtica soledad" en la que ya no existe el dragón egótico; en esa soledad interior que te enriquece, "la única que te libera de ti mismo/ cuando has salido por completo de ti". (*Die dich erst von dir selbst befreit/ Wenn du bist auB dir selbst gegangen*).[38]

A William Blake, el gran poeta y pintor visionario inglés, debemos una de las más sugestivas formulaciones de esta imagen diacrónica del ego, que él nos muestra envuelta en su compleja constelación de símbolos y alegorías, no siempre fáciles de comprender o de interpretar. Para Blake,

38. G. Arnold, *Das Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weisheit,* Cap. XVII, Cf. E. Seeberg, *op. Cit.*, p. 361.

la egoidad o yoidad (*selfhood*) se identifica con Satanás, que es una misma cosa con "el Espectro" del ser humano, con el Dragón y "el Gusano de la tierra" (*Earth-worm*). El autor de *Cielo e Infierno* se refiere con insistencia a lo que él llama "la Gran Efoidad Satán" (*the Great Selfhood Satan*), que predica el materialismo y se autoproclama Dios exigiendo sumisión absoluta de todo y de todos, señalando que su meta no es otra que "matar a la Humanidad divina", asfixiar el germen sobrenatural y eterno latente en el ser humano. Le da también a veces el nombre de Caos (*Chaos*), término que aplica de manera especial a "la mente confusa del hombre sin visión", es decir, privado de esa visión lúcida que dan la verdad y el amor. Por eso esa egoidad caótica, que es el egoísmo larvado e innato con que nacemos, no puede ser considerado en modo alguno como la esencia de la Humanidad, sino que más bien se opone a ella: al desarrollarse se convierte en "el Espectro", que es el Satán de uno mismo, "el poder devorador", "el pólipo de la muerte". Ese *Earth-worm*, dragón o gusano de la tierra, que es el ego-satán crece hasta convertirse en una "serpiente marcada", la cual va convirtiéndose en un venenoso dragón alado. [39]

Junto a la serpiente y el gusano, el dragón ocupa un puesto relevante en la iconografía de William Blake, figurando con profusión en dibujos, acuarelas y grabados. Acaso la más representativa de sus imaginativas ilustraciones sobre el dragón sea el grabado *The Old Dragon* ("El Viejo Dragón"), en el que la bestia infernal aparece con forma humana, cual ogro o gigante con siete cabezas, varias de ellas femeninas, y con una larga y poderosa cola de saurio o reptil que llega hasta el cielo. En dicho grabado, por la fusión de lo humano y lo bestial, podemos ver una excelente plasmación de la idea del ego-dragón; en su mano derecha el gigante adragonado detenta un cetro, símbolo de esa majestad suprema que el ego ilegítimo se arroga, mientras que en la mano izquierda porta una espada, emblema de la violencia en que el ego basa su existencia.[40] En el pensamiento y la obra de Blake, la egoidad o *selfhood* se perfila por tanto como el dragón que amenaza la existencia del hombre sobre la tierra.

También en los Platónicos de Cambridge, aquellos grandes defensores de la tradición espiritual de Occidente, en plena crisis del siglo XVII, cuando el racionalismo y el ateísmo empiezan a invadir Inglaterra, compatriotas y antecesores de Blake, podemos encontrar esta identificación del dragón con el ego. Henry More, uno de los más cualificados representantes del movimiento, refiriéndose al *self-love* o "amor propio", lo califica de "ese enemigo monstruoso, ese dragón del Infierno profundamente

39. S. Foster Damon, *A Blake Dictionary*, London, 1979, p. 363.

40. R.N. Essick, *The Works of William Bake in the Huntington Collections,* San Marino, California, 1985, pp. 63-66.

enraizado". Afirmación en la que concuerda Benjamín Whichcote, para el cual el *self-will* es el monstruo del que provienen todos los males: "el mayor ídolo del mundo", que ha de ser considerado como un anti-Cristo y un anti-Dios".[41]

Se dirá que muchas de estas imágenes y expresiones son excesivas, exageradas o incluso demasiado fantasiosas, pero quien las analice a fondo comprobará que son de un hondo realismo. Hay en ellas una visión mucho más realista que en todas esas utopías y construcciones ideológicas que hoy se nos ofrecen y que, en realidad, no son sino derivaciones del ego indómito y absolutista.

En línea no muy diversa se mueve la interpretación que de la escena del combate entre el caballero y el dragón, tan frecuente en los cuentos populares y los antiguos relatos de caballería, nos ofrece Franz von Baader. "La lucha contra el pecado- escribe el filósofo y teósofo bávaro- es igual a la del caballero contra el dragón. Luchó con él en las tinieblas, y sólo después de haberlo vencido vio el horror del monstruo".[42] Conviene tener presente que, para la doctrina esotérica cristiana, que Baader hace suya y que constituye la principal fuente de inspiración de su obra, el pecado es consecuencia de la vida egocéntrica, siendo inconcebible sin ella; o, mejor aún, es una misma cosa con el ego, con el impulso egolátrico, con la tendencia del yo que le lleva a emanciparse y separarse del Principio que fundamenta su existencia. Para Baader, "pecado" es sinónimo de parcialidad, separatividad, egoidad, particularidad absolutizada, como parece indicarlo el origen etimológico de la voz alemana *Sünde*, "pecado", derivado del verbo *sondern,* "separar" "apartar" o "colocar aparte". El pecado es básicamente una separación de la Unidad, de la Fuente divina de toda vida, y esta separación es causada por el ego. Todas estas reflexiones resultan también aplicables a las estrofas en que Angelus Silesius comenta el significado de la lucha entre San Miguel y el dragón y que titula *Die geistliche Drachenstürtzung,* "La derrota espiritual del dragón":

*Wann du aus dir verjagst die Sünd und ihr Getümmel,*

*So wirft St. Michael den Drachen aus den Hummel.*

41. C.A. Patrides, *The Cambridge Platonists*, Cambridge, 1969, pp. 161 y 332.

42. Fr. Von Baader, *Filosofia erotica*, ed. y trad. por Lidia Procesi Xella, Milano, 1982, 0p 426.

("Cuando expulsas de ti al pecado y su tumulto,/ Arroja San Miguel al dragón del Cielo").[43] Vencer al pecado y al ego que es su raíz, es expulsar de nosotros mismos al dragón que nos impide el acceso al propio Cielo interior, como San Miguel lo expulsara del Reino de los Cielos tras su rebeldía contra el orden divino.

Podemos, pues, concluir que el dragón es el símbolo del ego como potencia entenebrecedora, separadora y disociadora. En ese monstruo deforme se halla simbolizado Satán, el Inicuo, el Maligno, el Separador, el enemigo de Dios, del hombre y del cosmos; el agente de la muerte, que se enfrenta a la vida. Es el símbolo de la fuerza negativa, viciosa o pecaminosa que, actuando desde le interior mismo del alma, aleja al hombre de sí mismo y de su Raíz, de su Principio y Fin, que es Dios, entregándole a las potencias del mal con toda su consecuencias desgarradoras.

La misma fuerza antihumana y antidivina que, según la doctrina cristiana, ocasionó la caída de Adán, el primer hombre. Es interesante, a este respecto, constatar que, en algunas obras de arte medievales, el momento de la caída del primer hombre, o sea, del "pecado original", es representado reproduciendo, junto a la figura más usual de la serpiente tentadora, un pequeño dragón que acecha a espaldas de Adán, como puede verse, por ejemplo, en los relieves románicos de la *Bernwardstür* o "Puerta de San Bernward", en la catedral de Hildesheim.[44]

## Edgard Dacqué, la tauromaquia y el Mitra tauróctono

Para cerrar este elenco de citas, mencionemos las escuetas estrofas que, ya en nuestro siglo y en forma de epigrama, Edgard Dacqué nos brinda como contribución al tema que nos ocupa, en su obra poética *La imagen de Dios*, obra que, tanto por su estructura formal como por su contenido, sigue los

pasos del célebre *Cherubinische Wandersmann* de Angelus Silesius, cuyo estilo imita de forma muy lograda. El epigrama en cuestión lleva por título *Neue Gestalt* ("Nueva forma"), y reza como sigue:

*Der Drachenkampf, er dünkt uns ferner Urwelt Sache.*

*Dien Geist ward reich, o Mensch: Wach auf- da ist der Drache!*

43. A. Silesius, *Cherubinische Wandersmann*, III, 124.

44. W. Von den Steinen, *Horno caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter,* Bern/ München, 1965, Vol. I, p.44.

("Pensamos que la lucha con el dragón es cosa de un remoto mundo primordial./ Si tu mente se ha enriquecido, oh hombre: estate alerta- !ahí está el dragón!").[45]

Con ello, el paleontólogo místico y poetas nos viene a decir que la potencia maligna que los antiguos mitos atribuían al dragón está presente allí donde nuestra mente se siente poderosa, dominadora, satisfecha de sí, protegida por los medios que ha conseguido acumular y animada por un deseo de aumentar aún más sus posesiones, ya sean éstas de orden material, sentimental o intelectual. El que la mente, alma o psique comience a moverse en la opulencia y a sentirse orgullosa de lo que ha conseguido, en el campo que sea, es un síntoma claro de que la conciencia egótica se despierta y levanta la cabeza.

En una de sus importantes obras teóricas, el mismo Edgar Dacqué considera al dragón como símbolo de la naturaleza demoníaca, bestial y burdamente natural del hombre, o, lo que es lo mismo, del yo, del *Ich* que, separado de Dios, busca y ama siempre su propia forma particular. En dragón contra el que luchan San Jorge y San Miguel- afirma el pensador alemán- es la existencia natural, *das Naturdasein*, que es básicamente una "existencia

enamorada del yo, limitada por el yo" (*ichliebendes, ichbegrenztes Dasein*). Tras subrayar- haciéndose eco del principio tradicional recogido en la sentencia *duo sunt in homine*- que en el ser humano hay dos naturalezas opuestas y en el permanente conflicto, *das Dämonische* ("lo demoníaco") y *das Heilige* ("lo santo" o "lo sagrado), Dacqué senala que el mítico combate con el dragón simboliza la lucha que ha de llevar a cabo el ser humano para superar la tendencia demoníaca o puramente natural latente en su ser y realizar así su naturaleza sagrada, su "Idea eterna". Es la lucha entre "el hombre como *Idee*" y "el hombre como *Natur*". "La auténtica vida- concluye nuestro autor- es combate atroz contra sí mismo".46

Como tendremos ocasión de ver a lo largo de los capítulos que siguen, no es sólo la figura del dragón la que hace el drama que gira en torno al yo; el resto de las figuras que lo acompañan en ese cuadro mítico que estamos analizando, simbolizan también aspectos del ser humano y de su vida interior. Las tres figuras centrales de dicha escena mítica- el héroe o caballero, la doncella sacrificada o prisionera y el monstruo que se interpone entre uno y otra- son figuraciones simbólicas de cosas, realidades o fuerzas que se hallan presentes en nuestro propio interior, que operan en nuestra propia vida personal.

45. E. Dacqué, *Das Bildnis Gottes,* Leipzig, 1943, p. 98.

46. E. Dacqué, *Lebon als Symbol,* München/ Berlin, 1929, pp. 202 ss.

Cabría comentar aquí, por último, para cerrar este capítulo, el paralelismo que la figura del dragón en cuanto símbolo del ego presenta con otros animales reales o fabulosos: el tigre, el cocodrilo, el jabalí, el lobo, el oso, el león, el toro o el búfalo, por lo que hace a los primeros; el grifo, el minotauro, el cancerbero, la medusa y otros por el estilo, en lo que se refiere a los segundos. Pues evidentemente el dragón no es el único animal representativo del ego. Pero esto nos haría extendernos demasiado y nos desviaría del tema que nos ocupa, por lo que preferimos dejar esta cuestión

para otro momento. Algo ha quedado ya dicho en los capítulos precedentes sobre la relación o semejanza que varios de tales seres guardan con el dragón.

Me limitaré a apuntar, por su especial interés, las llamativas coincidencias que con el símbolo aqui analizado presentan las imágenes, también muy frecuentes en el mito y el folclore de los más diversos pueblos, de la lucha con el toro y la lucha con el león. Bastará recordar, a título de ejemplo, el arte del toreo, la fiesta nacional española, supervivencia de antiguos ritos solares cuyos orígenes se remontan a la más remota prehistoria y que viene a expresar de forma escenificada y harto elocuente esa misma lucha del hombre contra su ego o naturaleza bestial y pasional, contra su alma carnal, contra su "bestia negra" interior.[47]

Por lo que respecta a la lucha con el león, de la que ya hemos citado el significativo ejemplo referido al Sansón hebreo, hay que señalar que, en la simbología alquímica, donde ocupa un lugar destacado, el león viene a tener un significado prácticamente coincidente con el del dragón o la serpiente.

En la relación con la *bull-fight*, la tauromaquia o lucha contra el todo, cabría evocar la imagen del Mitra tauróctono, es decir, del Mitra que da caza y muerte al Toro primordial, imagen que figuraba como elemento central en los antiguos misterios mitraístas y que tantos paralelismos presenta con la figura mítica de la *dragon-fight.* No en vano se ha señalado en repetidas ocasiones la correspondencia simbólica existente entre el todo mitríaco, el astado primordial (*the Primal Bull*), y el dragón védico Vritra, identificando a ambas bien con el Soma, el brebaje de inmortalidad y savia de la renovación cósmica, bien con la luna en cuanto recipiente que contiene dicha bebida sagrada.[48]

47. Es este un tema que ya he tratado en otros trabajos. Remito a lo expuesto en la obra *La vía de la acción.*

48. C. colpe, “Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien”, en *Mithraic Studies*, ed. por J.R. Hinnells, Manchester, 1975, Vol. II.

La espada, daga o puñal que Mitra hunde en la negra mole del toro primordial es el rayo de luz que rasga las tinieblas para hacer posible la creación o renovación del universo. La tierra es regada por la sangre que mana de esa herida providencial, en una acción redentora que las potencias ahrimánicas, encarnadas en la serpiente y el escorpión, intentarán impedir, procurando que no circule y se seque o se pierda en vano. Dicho flujo sanguíneo, cuya fuente es el toro primordial, se transforma en el *Haoma*, el brebaje o néctar de inmortalidad, del mismo modo que, en el mito védico, la sangre de Vritra se convierte en el Soma, la bebida sagrada fortalecedora de Indra y del resto de los dioses.

Es interesante observar que, como indica Armando Cepoliaro, “el toro inmolado por Mitra es el símbolo de la tierra y del principio húmedo- el *nin* de los asirio- caldeos- penetrado por el principio ígneo del rayo solar, o sea, por el puñal de oro del numen”, recordando el citado autor que la letra inicial de la mencionada *nin* asirio- caldea alude el “elemento líquido inicial, las aguas negras del caos”.49 La misma significación simbólica que hemos apuntado como propia de la fiugra del dragón.

En la perspectiva microcósmica el toro sacrificado por Mitra simboliza, al igual que el dragón, el yo bestial que el Espíritu tiene que domar y someter a sus designios, o incluso matar, para que la vida del ser humano pueda llegar a ser eso que está llamada a ser: una tierra renovada y florida, un auténtico cosmos, un microcosmos que refleja la armonía total del macrocosmos y de la Realidad suprema.

La tauroctonía atribuida a Mitra es equivalente, por tanto, a la dracoctonía (la acción de matar al dragón) que tiene por protagonistas a héroes como Perseo, Sigfrido, Thor, Indra o San Jorge. Es el mismo sacrificio que opera

sobre las potencias oscuras y rebeldes; el mismo rito de muerte como acto sembrador de vida.

49. A. Cepoliaro, *Il rituale di Mithra,* Roma, 1982, pp. 19 y 25.

# 7
# EL MONSTRUO DEL EGO

## El Dragón acechante dentro de nosotros

De todos los niveles de significación que encierra el mito de la lucha con el dragón, el más importante desde un punto de vista práctico- al menos, si juzgamos las cosas desde el ángulo de nuestra propia vida personal-, es sin lugar a dudas el microcósmico, es decir, aquel que va referido al ser humano individual y al proceso mediante el cual éste se convierte en persona y llega a su realización plena. No en vano mi vida, mi ser personal, yo mismo como sujeto viviente, es lo que tengo más cerca y lo que más directamente me afecta, la realidad inmediata en la que descansa todo lo demás, mi relación con el mundo y mi capacidad para actuar o influir en él.

Desde este punto de vista, el dragón se nos aparece como la representación simbólica del ego, la mente o el alma pasional y sensible: la egoidad o sentido del yo; la *psique* como sede de lo irracional e impulsivo; el alma

como mundo intermedio entre cuerpo y Espíritu, entre lo corpóreo, físico o material, y lo espiritual o trascendente. Se trata del mundo anímico o psíquico en cuanto océano de pasiones, magma viscoso en el que se forja todo lo tenebroso y donde surge la inclinación egoísta, con todo lo que conlleva de inclinaciones, impulsos y motivaciones malsanas. Aquel fenómeno ilusorio con el que normalmente nos identificamos, hasta el punto de confundirlo con nuestra realidad auténtica. Es la propia voluntad, el amor propio, el yo engañoso y mentiroso, superficial y relativo, sensible y condicionado, que el hombre ordinario toma por su yo auténtico y al que vive permanente sometido, sin poder escapar a la asfixiante presión de sus garras.

El dragón simboliza, por tanto, el yo o ego cuya aniquilación es considerada objetivo prioritario por cualquier vía espiritual. Todas las doctrinas espirituales ortodoxas se muestran coincidentes en este punto: el ego es nuestro peor adversario; el principal obstáculo que impide nuestro avance en la senda de la realización interior; la pesadilla que nos tortura y oprime; el monstruo que arruina y envenena nuestra vida, haciéndonos miserables y desgraciados; la bestia de los abismos que destruye nuestras mejores posibilidades, frena nuestro ascenso y nos sume en un mundo de oscuridad y sufrimiento; el demonio que, alimentado por la ignorancia, atiza en nosotros la pasión, el vicio y el error. Someter y dar muerte a ese monstruo que llevamos dentro es lo  que nos propone toda alta disciplina espiritual, toda ascesis o *sadhana* inspirada por una tradición sagrada.

Como observa Ananda Coomaraswamy, el dragón no es sino “este alma, nuestro yo” (*this soul, our self*); el alma terrena que el Evangelio nos pide que odiemos si queremos convertirnos en discípulos fieles del “Sol de los Hombres”.[1] Se trata, dicho en otras palabras, del “pequeño yo”, el yo inferior, falso y mezquino, efímero y contingente, que, con su tremendo poder de ilusión, nos hace olvidar quien somos, oculta y sojuzga nuestro Yo superior o “Gran Yo”, y nos prohíbe así descubrir y realizar nuestra verdadera identidad. El alma carnal y concupiscente que se opone al

nacimiento del Verbo divino dentro de nosotros y nos impide unirnos a la *Sophia* o Virgen divina que nos está prometida desde la Eternidad.

Cuando hablamos de “ego” estamos hablando de aquellas fuerzas inferiores, caóticas y destructivas, tiránicas y esclavizadoras, que el ser humano porta dentro de sí; fuerzas que amenazan su vida espiritual e impiden el libre desarrollo de sus más altas posibilidades. Es el adversario, déspota y cruel verdugo que cada hombre lleva en su propio interior.

Podemos recurrir a otras muchas expresiones e imágenes, comunes a las diversas doctrinas espirituales y sapienciales de la humanidad, para circunscribir con más claridad el concepto y comprender mejor lo que significa este alma carnal o yo inferior y contingente. Así, cabe definirlo como: 1.el complejo psico-físico del individuo que, dándose en él como lo elemental y primario, la materia en bruto, aspira a usurpar el poder del Espíritu, reflejo o presencia en el hombre de lo Divino y Eterno; 2.el yo fenoménico, horizontal, finito y mortal, que tiende a considerarse algo absoluto, lo más importante de todo el centro del mundo; 3.la mente egótico, dualista, liberticida, separadora y separatista, que establece una artificial separación entre el “yo” y el “no-yo”, entre “lo mío” y “lo ajeno”; 4.la sensualidad o concupiscencia que, buscando su propia satisfacción y el goce “material” (expresión en la que debe incluirse no sólo la “materia grosera”, física o corpórea, sino también la “materia sutil”, esto es, todo aquello que pertenece al plano anímico o psíquico), impulsa a la rebeldía, al amor propio y al arrobamiento consigo mismo; 5.la individualidad perecedera que se opone o contrapone a la Personalidad inmortal y que, dominada por la pasión y la ignorancia, se interpone como un obstáculo insalvable en el camino que nos lleva al descubrimiento de lo Real; 6.la voluntad propia, que busca afirmarse por encima de todo, como algo distinto, y se rebela contra la Voluntad divina, contra la Ley de la totalidad, pretendiendo imponer a toda costa su propio criterio y llevar una vida independiente, separada del Todo universal.

1. A.K. Coomaraswamy, *On the Loathly Bride*, en *Selected Papers; Traditional Art and Symbolism*, Princeton, 1977, ed. Por R. Lipsey, pp. 336 s.

En todo ser humano hay que distinguir, pues, dos yoes, egos o naturalezas: un Yo real, verdadero y esencial, que *es,* en el que se refleja directamente y está presente el *Ser*, la Realidad o esencia suprema; y, frente a él, un yo falso, irreal, ilusorio, mental, existencial, que *no es,* sino que simplemente *deviene, ex- iste,* nace y perece, es pura apariencia, sombra de realidad. El primero es un Yo vertical, espiritual, noumenal, eterno, inmortal e imperecedero. El segundo, en cambio, es un yo horizontal, anímico o material, fenoménico, finito, mortal y efímero. El Yo real es la Presencia de lo Eterno en el hombre, Dios en el alma, "el Reino de Dios dentro de nosotros", "el Cristo interior", el rayo del Sol divino que luce en el centro y el fondo de la realidad humana.

Por desgracia, en la mayoría de los seres humanos, el yo falso e irreal se sobrepone al Yo auténtico y esencial, acallándolo, oscureciéndolo y sepultándolo hasta el punto de que parece inexistente. Es tal la acción suplantadora que ejerce este ego o yo ficticio, que se proclama como el único que existe, el único yo consistente, real y verdadero.

En esto consiste la manía egótica, egoísta, egocéntrica o ególatrica: es el endiosamiento de ese ídolo con pies de barro que pretende erigirse en el centro y cima de toda la vida. Es, para decirlo con la certera expreisón de Zacharias Wener, *der Wahn zu werden Ein und Etwas*, "la ilusión o locura de llegar a ser uno y algo".2 Expresión donde el "ser uno" ha de entenderse no en el sentido cualitativo de logro de la unidad del propio ser, sino en el puramente cuantitativo de ser *uno* entre otros muchos, *uno* particular y distinto del resto, *uno* de tantos aunque separado de ellos: "fulano de tal", con sus precisas características físicas y anímicas diferenciadoras. Es decir, la pretensión ilusa de existir como ente aislado, el delirio de distinguirse y singularizarse a cualquier precio. El loco afán de ser algo y alguien en un mundo dominado por la disociación y el conflicto, sin principio superior al que referirse, y en el que cada cual se siente como una isla en medio de los demás sujetos y objetos, los cuales uno utiliza como medios para la propia

afirmación y a los cuales intenta imponerse, procurando someterlos, manipularlos, explotarlos.

He aquí, pues, lo que queda plasmado en la figura deforme y monstruosa del dragón: nuestra inclinación bestial y demoníaca; nuestro ser puramente natural y terreno, ajeno, cuando no declaradamente hostil, a la influencia de lo alto; nuestra naturaleza pecaminosa, ofídica, titánica, dáhica o tifónica, que se apega a lo horizontal y se declara enemiga de lo espiritual. Dicho de otro modo; todo aquello que en nosotros se opone al orden y a la unidad, a la enseñanza espiritual y a la gracia sobrenatural, a la luz y a la acción de la Verdad.

2. L. Guinet, *Zacharias Werner et l'esotérisme maconnique,* París, 1962, pp. 209 ss.

El dragón es el conjunto de impulsos y tendencias que se mueven al margen y en contra del *Dharma,* de la Norma o Ley universal. Lo que el esoterismo tradicional designa con la expresión de "hombre exterior" u "hombre caído", el hombre de la *avidya,* de la ignorancia o ceguera espiritual. En una palabra: el monstruo del ego. *The monster of the self,* que decía William Law.

La existencia dracónica no es, por consiguiente, otra cosa que el egoísmo, yoísmo o egotismo que me hace estar siempre pendiente de mí mismo, defendiendo mis intereses y opiniones, preocupado por mi imagen y buen nombre, pensando únicamente en "lo propio", en "yo y lo mío". La postura partidista que me hace creer que la razón está siempre de mi parte y que todos deben vivir en función de *mi* partido, ese partido que soy yo, constituido por *mi* mundo privado y privativo.

Expresión esta última en la que va incluidos "los míos", o sea, los seres queridos para mí, las personas con las que me siento afectiva o emocionalmente vinculado, por unas razones o por otras; aquellos individuos que englobo en mi mundo personal o sobre las cuales proyecto mi ego, considerando que me pertenecen o me conciernen de manera especial. Por

eso las tengo por *cosa mía*, contándolas, en cierto modo, entre las cosas que poseo.

El vivir tenebroso y subterráneo del dragón es ese vivir ensimismados, encerrados en nosotros mismos, enamorados de nuestra individualidad e egoidad, a la que permitimos y disculpamos todo, mirándola con embeleso y veneración, tendiendo a erigirla en norma y criterio supremos. Esa tendencia egocéntrica o egolátrica que nos hace creernos el ombligo del mundo, lo más importante y decisivo ante lo cual todo lo demás ha de plegarse; que despierta en nosotros un exagerado afán de protagonismo y nos lleva a querer destacar por encima de los demás o, por lo menos, a querer ser admirados, estimados, apreciados y queridos, envidiados o compadecidos, en ocasiones quizá hasta despreciados, temidos u odiados.

Semejante tendencia a la autoafirmación y la autosatisfacción nos impulsa a una búsqueda frenética de placeres y sensaciones agradables (por muy elevadas que sean), lo cual a su vez desata una irresistible tendencia a acaparar bienes, dinero, fama, poder, prestigio, reconocimiento, posición social, saberes y posesiones de todo tipo.

Es éste un fenómeno que puede, ciertamente, presentar muy diversas tonalidades y mostrar diversos grados de acentuación de unos individuos a otros, pero que se da siempre, de manera inevitable, en todo ser humano. Sea cual sea la agudeza con que se midiese, y aun cuando pueda presentar una tonalidad muy leve, sutil o soterrada, dicho instinto o impulso egoísta-que también podemos denominar, si se prefiere, egótico, egotista o yoísta, para evitar la connotación excesivamente moralista de la palabra “egoísmo”-constituye la nota dominante en la existencia de cualquier mortal, en tanto su vida no haya sido sometida al proceso depurador que entraña una vía de realización espiritual.

¿Quién escapa a esta soga que atenaza nuestra garganta y estrangula el libre curso de nuestra vida creando toda clase de problemas, sinsabores y tropiezos? Vivo en todo instante preocupado de mí mismo y de mis asuntos, pendiente de lo que yo soy o parezco, de lo que yo hago, de lo que yo tengo

(mis cosas, sean materiales o inmateriales), de lo que opino o pienso, de lo que yo he dicho o dejado de decir, de cómo estoy o cómo me siento (si me siento mejor o peor), de lo que a mí me pasa, de lo bueno o malo que me sucede, de lo que me gusta o me disgusta, de lo que beneficia o me perjudica, de lo que a mí me hacen o me dejan de hacer, de lo que de mí se piensa o se dice (si se habla bien o mal de mi persona, si se comentan favorablemente o no mis actos y obras, mis trabajos o hazañas). Es un perpetuo girar en una oprimente noria cuyo monótono sonido es siempre el mismo: "yo, yo, yo, yo...". Una noria tan absurda como inútil, que es movida por el asno ciego del ego, que tiene el ego por eje y pivote y que repite una u otra vez la misma cadencia auto-referenciada, sin otra finalidad en su movimiento que lleva agua a su propio molino.

Las nefastas consecuencias que para la vida humana acarra este dragón del ego podemos comprobarlas cada día por propia experiencia, tanto observando a los demás como observándonos a nosotros mismos. Nuestra existencia cotidiana nos brinda infinidad de oportunidades para constatar los perjudiciales efectos que tiene la hipertrofia egótica. De la fuerza, el arraigo y la consistencia que tenga el ego en un individuo, dependerá el grado de autenticidad, profundidad, elevación y riqueza de su vida. Cuanto más ego posea, más defectos acumulará su persona, más repelente y conflictivo resultará su comportamiento. Cuanto más arraigado, hinchado y crecido esté en uno mismo el sentido del yo, más falsa, inauténtica, viciosa, problemática, mezquina y deplorable será la propia existencia.

A mayor ego, mayor nivel de ruindad, falsedad, necedad, arbitrariedad, degradación y miseria. A menor ego, mayor nobleza, altura, integridad, rectitud y autenticidad. Si el egoísmo se afianza en nosotros, nuestra entera manera de actuar, de ser y de vivir, se volverá inhumana, violenta, inhóspita e inhabitable. A medida que el ego se va endureciendo y volviendo más fuerte en alguien, aumenta el peligro de que la persona en cuestión se pervierta, se vuelva crispada y hostil, se empobrezca y se hunda en el fango del vicio. Por el contrario, a medida que el ego vaya disminuyendo, su vida irá ganando en virtud, altura y profundidad. Se irá haciendo más sensata y

cordial, más serena, más rica, más bella y armoniosa; en una palabra, más humana.

Por eso todas las tradiciones tienen en su punto de mira al ego, viendo en él al monstruo a abatir, la fiera a domar y el obstáculo a vencer para poder avanzar en el sendero espiritual. Puede variar de unas tradiciones a otras el enfoque del problema, la terminología utilizada, la tonalidad con que aparezcan revestidas las formulaciones teóricas- a veces con un sentido más bien pasional, y otras con un claro fondo gnóstico y sapiencial-. Pueden ser también muy diversas las imágenes simbólicas a las que se recurre o la radicalidad con que se exige la muerte o negación de ese ego prevaricador; pero la idea básica es siempre la misma: el carácter negativo del ego, su emerger como obstáculo y amenaza para la vida espiritual del ser humano, para su libertad y felicidad, lo cual hace necesaria su eliminación y anulación. El ego es el enemigo del hombre, la raíz del mal, y ha de ser combatido sin tregua hasta que quede completamente vencido. Y a esto hay que añadir aún que en la inmensa mayoría de las tradiciones se emplea la figura simbólica del dragón para representar esa entidad monstruosa que es la egoidad. En casi todas ellas puede encontrarse la identificación del dragón con el ego, raíz de todo vicio, desviación o perversión.

No es de extrañar, por tanto, que todas las doctrinas y vías espirituales ortodoxas resalten el valor de aquellas virtudes que van dirigidas a aminorar o suprimir el sentido del ego: la abnegación, la humildad, la obediencia, la sumisión, la sencillez, la aceptación (aceptación de la realidad, de lo que a uno le ocurre, del destino, de la voluntad de Dios, de la Verdad), la caridad y el amor, la generosidad, la disposición a entregarse y comprometerse, el espíritu de servicio y sacrificio, la inclinación a dar (el *dana* hindú). En realidad, todas las virtudes atentan contra el ego, que es en sí mismo la negación de la Virtud; todas ellas actúan como armas, venenos o antídotos que corroen y minan la base sobre la que se asienta su poder. Pero las virtudes mencionadas son las que más directamente lo atacan, las que apuntan al núcleo de su deforme existencia. De ahí que se haga especial hincapié en ellas, tanto en las doctrinas esotéricas, como en las exotéricas,

más exteriores y moralistas, destinadas a la generalidad de los seres humanos.

Una vez expuestas las líneas generales del problema, pasemos a analizar una por una las diversas tradiciones para ver cómo se enfoca en ellas el tema del ego y la lucha contra el mismo. Este breve análisis nos ayudará a comprender mejor lo hasta aquí dicho y a valorar su enorme trascendencia.

**El ego en la tradición hindú**

La postura del Hinduismo ante el ego puede ser más clara y explícita. La sabiduría hindú considera al sentido del yo, el *ahankara*, como aquello que nos esclaviza a *Maya,* el reino de la ilusión, y nos distancia de la Realidad, de la Verdad suprema, del Sí- mismo (el *Atman* o *Brahman*) que es nuestra más auténtica y honda realidad, nuestra mismidad, nuestro Yo auténtico. La palabra *ahankara* significa literalmente “el fabricante del yo”: *aham*= yo, *kara*= el que hace o produce algo, locución verbal que deriva de la misma raíz que la voz *karma,* la cual contiene los significados de “acción” y “hacer”.

Según la doctrina vedantina, el *ahankara* es el tirano engañador cuya opresión tenemos que quitarnos de encima. Es el pseudo-yo que se superpone el verdadero Yo o Sí- mismo; el punto de encuentro entre el Espíritu, la Inteligencia o Yo verdadero, y la materia inerte y opaca, el no-yo, pero que, por obra de la ignorancia (*avidya*) se superpone a nuestro ser espiritual, haciéndonos confundir lo irreal con lo real, lo inerte con lo inteligente. Ya sea a través de la inmolación sacrificial del yo en la senda devocional de la *Bhakti* o mediante la penetración intelectual del *Jnana,* que llega hasta las mismas raíces de donde brota el yo y que descubre su

carácter ilusorio, la tradición hindú subraya la necesidad de someter y erradicar el impulso egótico, que nos cierra a la percepción de lo real.

“El egotismo es como una nube que oculta a Dios”, afirma Sri Ramakrishna, quien no vacila en condenar la tendencia egótica como la causante de la perdición del ser humano. : El egotismo- declara sin ambages- es tan dañino que mientras no se lo arranque de raíz, no hay salvación para el hombre”. Y a continuación añade que el “yo debe desaparecer y dejar lugar al Tú”, pero precisando que “esto no es posible hasta que el hombre no despierta espiritualmente”. “Mientras persiste el egotismo, no es posible obtener el Conocimiento del Ser (*Jnana*) ni la Liberación (*Mukti*), y no hay cesación del nacimiento-y-muerte”.[3] “Para convertirse en un obrero divino, hay que borrar por completo el sentido del ego”, instalarse en el estado de “perfecta humildad”, afirma Swami Ramdas, el cual subraya que en tanto no se haya logrado esa desaparición del ego “no pueden ser alcanzadas la libertad y la alegría en los momentos de actividad”.[4]

3. Swami Vijoyananda, *La sagrada ensenanza, de Sri Ramakrishna,* Buenos Aires, 1976, pp. 34 s.

4. Swami Ramdas, *Présence de Ram*, trad., París, 1956, pp. 352.

“La ofrenda del ego en el fuego de la sabiduría es el más grande de los sacrificios”, escribe el filósofo hindú Mahadevan, glosando la doctrina de Ramana Maharshi sobre el yo y su aniquilamiento. Es lo que recibe el nombre de *atmanivedana*, expresión que significa consagración de la propia persona, ofrenda sagrada o dedicación sacrificial del ser en su totalidad. Para aludir a esa inmolación del ego se suele hablar también de “romper el nudo del corazón”, refiriéndose tal noción de “nudo del corazón” o *hrdaya-granthi,* al nudo, atadura o combinación ilícita que ata la Inteligencia-espíritu, el verdadero Yo, a la materia inerte, al cuerpo.[5]

Se trata de conseguir lo que Ramana Maharshi llama “la pérdida del yo” (*the self-loss*), instalarse en el estado en que ya no aflora el ego, situarse en “el no-surgir del yo” (*the non-rise of I*). La realización de nuestra identidad con el *Brahman*, con lo Absoluto, con el Sí-mismo o *Sellf*- repite una y otra vez el Maharshi-, sólo puede alcanzarse cuando el yo muere. Para llegar al descubrimiento de la Verdad, de la Realidad, de nuestro verdadero Yo, se impone, por tanto, “sofocar el yo de tantas cabezas como una hidra”, poner fin a la existencia del ego, “el yo inferior” o *lower self*. Cuando el ego es destruido, es decir, cuando nos damos cuenta de su naturaleza ilusoria, sólo queda el *Self* que es Dios.[6]

Para liberarse de la esclavitud, nos dice la *Kaivalyia Upanishad*, el Sabio utiliza el yo como “una astilla empleada para encender el fuego sagrado”. Es decir, el yo es lanzado a la pira sacrificial donde se quemará por completo para dar paso a la visión de la Verdad liberadora. Como apunta un cualificado comentarista del citado texto upanishádico, para fundirse con la Verdad suprema de *Sat-Cit-Ananda* (Ser-Conocimiento-Felicidad), hay que sacrificar “el yo-fantasma samsárico” que es fuente de todo esfuerzo existencial y de todo conflicto. El “yo-vaso” o “yo-vasija”, que vive prisionero de su propia forma limitante, encerrado en ella, identificado por completo con su silueta, pero creyéndose al mismo tiempo absoluto, no es más que un “precipitado” surgido de la fragmentación: “la separación del Uno en cuanto totalidad y la escisión de un continuo o contexto”. Por eso la vasija del yo tiene que romperse si queremos volver a encontrar la plenitud. La beatitud o felicidad suprema sólo puede alcanzarse “cuando el yo es trascendido o la parte es reducida al Todo”.[7] Recogiendo el legado de esta milenaria enseñanza de la sabiduría hindú, Swami Vivekananda dirá que “el hombre ideal” es aquel

5. T.M.P. Mahadevan, *Ramana Maharsi and his Philosopy of Existence,* Tiruvannamalai, 1959, pp. 93-97.

6. *Talks with Ramana Maharshi*, cit, pp. 210 s.

7. *Kaivalyia Upanishad*, 11. Raphael, *Cinque Upanisad,* Roma, 192, p. 47 ss.

que “no tiene ya ningún yo, ninguna posesión, nada que pueda llamar “mí” o “mío”: “ese hombre es Dios mismo, pues en él la voluntad propia (*self-will*) se ha esfumado, ha sido aplastada, aniquilada”.8

La sabiduría hindú considera como prácticamente sinónimos los conceptos de “alma”, “mente” y “ego”, entendiendo que esos tres vocablos se refieren a una misma cosa” la mente egótica o alma donde el yo tiene su trono y asiento. De ahí que para expresar la idea de la anulación del ego se utilice los términos técnicos de *mano-laya* (“disolución de la mente”) y *mano-nasha* (“aniquilación de la mente”). Tras indicar que es la mente egótica, descontrolada e inestable, la que nos esclaviza a *Maya,* la ilusión cósmica, y siembra con ello nuestra vida de miseria, Swami Sivananda pone de relieve que “la liberación resulta del despojarse de la mente”. “La destrucción de la mente significa la aniquilación de Maya”, asevera el maestro hindú, el cual repite con insistencia que la meditación es el mejor medio para liberarse de esa mente conflictiva, inseparablemente ligada al yo, a ese ego que nos domina, perturba y atormenta. “La meditación es la enemiga de la mente, que termina por aniquilar (*mano-nasha*)”.9

Sri Nisargadatta Maharaj, que define al ego como “el principio placer-dolor”, es decir, la fuerza dualista que nos somete a la doble tenaza de la búsqueda de lo placentero y la huida de lo doloroso, afirma que ese elemento egótico que se siente atraído por el placer y repelido por el dolor es lo que mueve nuestra vida entera. El hombre ordinario, observa el maestro de Bombay, vive encerrado en su mente egótica, dominado totalmente y sin remedio por el ego, “el peor de los tiranos”. “No eres consciente de hasta qué punto eres zarandeado por consideraciones personales. Una persona debería estar siempre en rebelión contra sí mismo, pues el ego, al igual que un espejo curvo, estrecha y deforma”. Por desgracia, en nuestra vida de todos los días, en vez de combatir al ego, marchamos junto a él, teniéndolo permanentemente como acompañante. 10

8. C. Isherwood, *Teachings of Swami Vivekananda*, Calcutta, 1976, p. 194.

9. Swami Sivananda Sarasvati, *La pratique de la méditation,* trad, París, 1970, pp. 102, 184, 204.

10. M. Frydman, *I am That, Talks with Sri Nisargadatta Maharaj*, Durham, 1988, p. 444.

## El ego en el Budismo

La doctrina no deja lugar a dudas en lo que a este tema se refiere: para el Budismo, que tiene como uno de sus pilares básicos el principio de *anatta* o "no-yo", la egoidad es el factor causante del sufrimiento y del dolor, la fuerza que esclaviza al hombre y le impide gozar de la verdadera libertad.

Es el yo o mente individual, con su visión errónea de las cosas y su ilusa pretensión de afirmarse y perpetuarse como algo absoluto, lo que ata al hombre a la rueda del *Samsara,* es decir, al ciclo incesante de "nacimiento y muerte", impidiéndole alcanzar el *Nirvana,* la inmortalidad, el estado de paz y felicidad perfectas. La raíz del mal está en el deseo egótico; el deseo de existir (o su contrapartida, el deseo de dejar de existir), el deseo de gozar, el deseo de poseer, el deseo de obtener satisfacción sensual, el deseo de perpetuarse. En definitiva, el deseo del yo por afirmarse y potenciarse como ente distinto, independiente y absoluto.

Como observa el Lama Anagorika Govinda, es la fantasmagoría de un "pequeño ego separado" lo que nos ciega y nos encadena al torbellino del *Samsara.* De ahí que el budista ponga todo su esfuerzo en desprenderse del sentido del ego con todo lo que éste lleva consigo. "Quien quiera seguir el sendero del Buddha debe abandonar todos los pensamientos de "yo" y "mío", afirma el citado lama. 11 El *Dhammapada,* uno de los más antiguos textos del

Canon budista, es tajante a este respecto: “Arranca el amor del yo [o el amor a ti mismo] como se arranca con la mano un loto de otoño”. Y a continuación anima a “cultivar el camino que conduce a la paz, al Nirvana que predicó el Buddha”, explicando que el deseo es causa de dolor y de desasosiego, y que quienes viven apegados a su yo y a lo suyo (sus propiedades y sus seres queridos) tienen “su mente encadenada”. El camino de la pacificadora renuncia al ego queda así contrapuesto al que sigue la inmensa mayoría de los seres humanos, esclavizados por su propio yo y por los deseos que ésta genera. 11

En el ego, de acuerdo a la enseñanza del Buddha, tienen su raíz las dos fuerzas que mantienen girando esa rueda de suplicio y tormento que es la rueda del Samsara: *Tanha*, la sed o avidez, el afán de existir en cuanto ente separado y distinto, y *avidya*, la ignorancia o ceguera espiritual, que nos hace confundir las cosas y verlas de manera errónea. Dos fuerzas que constituyen el núcleo básico del egotismo y que, condicionándose recíprocamente, contribuyen a atizar el fuego de la pasión egótica. Del ego

11. A. Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, London, 1973, p. 142.

12. *Dhammapada*, XX, 13.

brotan las tres causas del sufrimiento: la codicia (*lobha*), el odio (*dosa*) y la ilusión o autoengaño (*moha*), las cuales se interrelacionan y potencian entre sí. Excrecencias egóticas son también lo que el léxico budista llama *kleshas*, esto es, los vicios o impedimentos que envenenan la vida del hombre, que nublan su mente y la vuelven impura.

Tres son, según la doctrina budista, las notas fundamentales de la existencia fenoménica: la inestabilidad o impermanencia (*anicca*), la irrealidad o insustancialidad (*anatta*) y la insatisfacción o sufrimiento (*dukkha*), que resulta de las dos anteriores. Es ésta la tríada definitoria del mundo del devenir, de todo fenómeno o cosa compuesta y producida o manifestada. Cualquier fenómeno, sea del tipo que sea, es impermanente, perecedero,

está sujeto al cambio, y por eso mismo es inconsistente, insustancial, irreal, carece de verdadera entidad, pues sólo puede ser considerado como real, como algo que realmente “es”, algo que sea siempre, de manera total y absoluta, sin sufrir alteración, merma ni menoscabo alguno. De ahí que todo fenómeno, tenga por fuerzas que resultar insatisfactorio, decepcionante, causante del dolor, frustración, angustia y pesar, pues no puede colmar la aspiración del hombre a ser, conocer, poseer y gozar de manera perfecta, permanente e inalterable. El yo o la personalidad individual no escapa a esta ley. Como expresión fenoménica que es, carece de realidad, está sujeto al cambio y al devenir.

Es precisamente el afán de aferrarnos a nuestro propio yo como si fuera algo absoluto, real y permanente, lo que siembra la vida de dolor; pues va en contra de las leyes de la realidad. Queremos hacer del ego algo eterno, consistente, independiente y soberano, feliz, poderoso; queremos que sea dichoso para siempre; queremos erigirlo en norma y criterio de todo. Pero como el ego es irreal y perecedero, todos esos intentos están condenados al fracaso y no pueden sino generar tremendas frustraciones y una inmensa desazón; de ese empeño de auto-afirmación egótica no pueden derivarse sino padecimientos sin ciento.

“El denominado “yo” es la fuente de todos los trastornos y preocupaciones, de todo desasosiego e infelicidad”, escribe Narada Thera, destacado autor budista cingalés. Según el yo se vea afirmado o negado, según se sienta a gusto o amenazado, experimentará atracción o aversión, placer o miedo, apego o ira, cariño o envidia. Y todo eso es fuente de conflicto, de dolor para uno mismo y para los demás seres. Solo cuando traspasamos ese yo y lo eliminamos de raíz- termina diciendo Narada Thera-, “cuando el “yo” es atravesado o trascendido, surge el equilibrio perfecto y la ecuanimidad sin apego ni aversión”. Por eso el buen budista se repite a sí mismo, convirtiendo tales frases en materia de meditación y reflexión: “Este cuerpo no es mío; no soy yo; esto no es mi alma”.[13]

13. N. Thera, *Síntesis del Budismo,* trad., Buenos Aires, 1977, pp. 78 ss.

Todas las ramas del Budismo se fijan como objetivo la anulación o eclipsación del yo, liberación total de la ilusión egótica. Esto es lo que expresa el principio de *anatta* o “no-yo”, que puede interpretarse como la más radical negación de cualquier forma de egoísmo o egocentrismo. La voz pali *anatta*- con su equivalente sanscrito *anatman*- se halla formada por la voz *atta*, “yo” o “alma” (*atman* en sánscrito), y el prefijo privativo *an,* “sin”, por lo cual suele ser traducida como “no-alma”, “no-ego”, “sin-yo”, “no-egoísmo”, “negación de uno mismo” o “negación del yo”. Esta noción del *anatta* o “no-yo” se erige en pieza clave de la vía espiritual predicada por Sakyamuni: el seguidor del Dharma tiene que cultivarla, apropiársela, meditar sobre ella de manera incesante, convertirla en parte integrante de su vida y de su manera de ser. Como indica Marcos Pallis, la vida del individuo tiene que imbuirse del “pensamiento de *anatta*” hasta que toda su existencia quede completamente impregnada con el mensaje vivo que encierra dicho concepto. Cuando haya conseguido esto habrá alcanzado “el triunfo sobre esa muerte viviente que constituía la obsesión samsárica con su propio yo”.[14]

Al igual que ocurre en otras tradiciones, esta negación del yo encuentra su expresión visible en la postración ritual que el fiel budista realiza en la práctica del “triple refugio”; es decir, en esa inclinación total que hace su cuerpo al tiempo que expresa de palabra su intención de refugiarse en el *Buddha* (la Divinidad, la Realidad o el Ser absoluto), en el *Dharma* (la Ley, Verdad, Doctrina o Camino) y en la *Sangha* (comunidad sagrada). El ejemplo más claro es el de las “grandes postraciones” practicadas sobre todo en el Budismo tibetano o *Vajrayana*, en las cuales el devoto se extiende totalmente sobre el suelo, como indicando su total anulación, su humilde disposición para recibir la enseñanza y guía del Buddha, o del maestro que habla en su nombre.

En el Zen, al mismo tiempo que se resalta el caracter ilusorio del ego y las nefastas consecuencias que acarrea para nuestra existencia cotidiana, se insiste en “la necesidad de combartirlo sin descanso”. “Se trata- escribe Claude Durix- de una ilusión que nosotros mismos hemos fabricado y que

tomamos por nuestro ser verdadero: por lo cual nos ocasiona infinidad de problemas, atormentándonos sin cesar y sembrando nuestra vida de frustraciones, de inquietud y sufrimiento.[15] Las técnicas del Zen, desde la meditación al *koan*, pretenden borrar por completo en el individuo el sentido del yo. "Se trata- apunta

14. M. Pallis, *A Buddhist Spectrum,* London, 1980. p. 135.

15. C. Durix, *Cents clés pour comprendre le Zen,* París, 1976, pp. 274 ss.

Eugen Herrigel- de volverse des- yoizado o carente-de-yo (*ich-los zu werden*) en el sentido más radical, de tal modo que el yo-mismo (*das Ich-selbst*) no exista ya ni como vocablo ni como estado de ánimo, sino que se convierta en una magnitud ignorada. El yo-mismo como punto de referencia oculto o consciente de todas las vivencias cotidianas y experiencias profesionales tiene que desaparecer".[16] La libertad, la correcta actitud espiritual, ensena el maestro zen Taisen Deshimaru, consiste en "el abandono del ego". Esta es la actitud del Sabio, del hombre liberado: "abandona el pequeno ego para armonizarse con las demás, para conectar con la energía cósmica".[17]

Especial importancia cobra, en este contexto, aquel momento clave de la vida de Siddharta Gautama en el que éste se enfrenta a Mara, el Tentador, el demonio del deseo, episodio legendario al que ya antes nos hemos referido. Pues Mara viene a ser la máxima personificación de la tendencia egótica con todas sus notas negativas y sus nefastas consecuencias. Como indica Shundo Tachibana, Mara "enemigo mortal del Buddha" e "irreconciliable adversario del Budismo", es "la encarnación de la maldad", "la personificación del lado perverso de la naturaleza humana".[18] Dicho con otras palabras, la figuración personal de esa fuerza o entidad entenebrecedora, hostil al Dharma, que procura obstaculizar por todos los moedios la conquista de la Iluminación y la Liberación, porque sabe que tal conquista supone el fin de su poder seductor y enganador. Volveremos sobre este tema al analizar la similitud

entre el ego y la figura sombólica del dragón, en el capítulo siguiente, donde tendremos oportunidad de fundamentar con mayor solidez esta interpretación de la figura de Mara.

No puede dejar de senalarse el asombroso paralelismo que las tentaciones de Salyamauni por Mara guardan con las tentaciones sufridas por Cristo durante su retiro de cuarenta días en el desierto, cuando Satanás le hace toda suerte de incitaciones para despertar en él la ambición, la vanidad, el orgullo, el ansia de poder. En el episodio evangélico vuelve a hacer acto de presencia la acción del ego en cuanto potencia oscurecedora y descarriadora. Al igual que Mara, actuando sobre el ego del Príncipe Siddharta, trata de impedir su Iluminación y su misión liberadora, Satanás, intentando avivar el ego de Jesús, busca arruinar su obra redentora, hacer fracasar su magna empresa de restauración de lo humano en cuanto manifestación de lo divino.

16. E. Herrigel, *Der Zen-Weg,* München-Planegg, 1958, p. 68.

17. t. Deshimaru, *La practique du Zen*, París, 1976, pp. 44, 70 ss.

18. Sh. Tachibana, *Ethics of Buddhism*, Richmond, 1981, p. 132.

A este respecto, hay que decir, como han hecho notar numerosos comentaristas, que en ese Satanás tentador del Hijo del Hombre está asimismo personificado el ego como fuerza antidivina y enemiga de la Verdad, como potencia contraria al Logos cuya luz se esfuerza por ocultar y apagar a toda costa. Así interpreta dicho episodio un exponente de la sabiduría hindú, buen conocedor de la religión cristiana, como es Swami Vijoyananda. Vijoyananda ve en Satanás la encarnación del egoísmo, la personificación de “nuestro viejo ego, múltiple e ignorante”, en torno al cual se acumulan las tentaciones; “esa falsa imagen de la Divinidad” que quiere ser adorada por encima de todo y que se resiste a perecer, a ser destronada.

Esa criatura maligna que pretende envolver a Cristo con su voz sinuosa y sus argumentos especiosos- afirma Vijoyananda- es “el pequno yo individual” que se obstina en mantener “su existencia separada”, encerrado en su estrechez y limitación, “en lugar de crecer para llegar a convertirse en la conciencia universal”. Cristo vencerá al ego satánico arrojándolo lejos de sí, al tiempo que le recuerda que ha de servir a Dios y que el hombre vive de “la palabra que viene de Dios”.[19]

En la misma opinión abunda Swami Ramdas, el cual además de ver en el Satanás que tienta a Cristo la personificación del ego, resalta la coincidencia del tentador satánico de la tradición cristiana con la figura del demonio tentador en las tradiciones hindú y budista, figuras todas ellas en las cuales se percibe el mismo significado de exacerbación egótica. “El ego- asevera Ramdas- es el tentador: es el Satán de Jesucristo, el Mara de Buddha y el Kama de Shiva”.[20] Con respectoa esta última figura, conviene senalar que Kama es el dios del deseo, la pasión y el amor carnal, y que, en el episodio al que alude Ramdas, trata de perturbar la serena y profunda medtación de Shiva, dios del Conocimiento y “Rey de los yoguis”, disparándole una de sus flechas para distraerle y desviar su atención, despertando el él la pasión hacia su esposa Parvati.

19. Swami Vijoyananda, *Así habló Jesucristo*, Buenos Aires, 1985, pp. 53-60.

20. Sw. Ramdas, *Présence de Ram*, cit., p. 100.

### La lucha contra el ego en las artes marciales

Las verdades antes enunciadas adquieren acabada concreción en la disciplina de las artes marciales, las cuales, surgidas en la atmósfera

espiritual del Budismo Mahayana y configurándose como un *do* o “camino”, van directamente enfocadas a la victoria sobre el yo, a la aniquilación de la mente egótica. En todas y cada una de las artes marciales, desde el Karate al Aikido y desde Kyudo al Kendo, se subraya la necesidad de desprenderse de la mente egótica para alcanzar la maestría en el combate.

El maestro coreano de Tae-Kwon-Do Joe Hwa Kwon afirma que en el camino de este arte marcial coreana, “el grado de desarrollo depende de la suspención de la ilusión del yo, de la anulación de la perspectiva egocéntrica”. Y anade, precisando esta idea, que, “el camino hacia sí conduce más allá de uno mismo”.[21] Después de afirmar que “el aikido supone un entrenamiento filosófico y espiritual a través de la acción, Mitsugi Saotome, maestro de este arte marcial japonesa, considerada como la cima del *Budo* (el camino del guerrero) o como la más misteriosa y difícil de sus diversas modalidades, sostiene que la virtud más importante en su práctica es “el vacío, la ausencia de ego”. “Todo pertenece a Dios”, sentencia el citado *sensei,* el cual resalta que el ego no es más que una ilusión, algo irreal que perturba y dificulta la percepción de la Verdad divina. Por eso es indispensable abrirse, romper la dura costra en que el ego pretende encerrarnos. “Debemos aprender a abrirnos y descubrir la sabiduría, valor y fuerza de la Verdad”. [22]

En el Kendo, el arte de la esgrima, se ensena al alumno a desprenderse de todo residuo egótico para hacerse una sola cosa con la espada que manejan sus manos. “En el Kendo el auténtico enemigo no está fuera, sino dentro de nosotros mismos”, asevera Reibun Yuki. No se puede vencer al adversario si previamente uno no ha vencido al tremendo adversario que lleva dentro y que le impide hacer los movimientos adecuados. Se trata de alcanzar el estado de *mu-ga*, “no-ego” o “sin-yo” (*mu*= no o sin; *ga*= yo o ego); un estado que, según explica el maestro Tajuan, es “el nivel del Iluminado, en el que todo el yo de uno mismo ha quedado destruido por completo”. Una vez alcanzado ese nivel, el individuo, aun conservando su peculiaridad y particularidad propias, “anula su pequeño yo y entra en el Gran Yo, el “Yo sin-yo”, quedando así dispuesto para fundirse de lleno con la técnica de su

arte y luchar de una manera totalmente impersonal; sus movimientos no obedecen a los designios y elucubraciones de un yo individual, sino que son realizados libremente a impulsos de la fuerza

21. J.H. Kwon, *Zen-Kunst der Selbstverteidigung,* Weilheim/ Obb, 1971, pp. 24, 6.

22. M. Saotome, Aikido. *O la armonía de la naturaleza*, trad., Barcelona, 1993, p. 176.

cósmica. La espada se mueve como si ella se esgrimiera a sí misma. "Únicamente quien ha alcanzado el nivel del Iluminado, con su liberación total del yo, puede combatir con destreza", afirma Takuan. Sólo el que se ha liberado del ego puede librar un combate de esgrima como es debido, de manera correcta, sabia y ágil; sólo él está en condiciones de hacer el combate justo.[23]

A la misma filosofía responde, por ejemplo, el Kyudo, el arte del tipo con arco, donde la existencia de la aniquilación del ego alcanza su más alta intensidad. Todos los grandes expertos en esta noble disciplina concuerdan en señalar que para lograr la maestría en el arte, "el arte sin artificio", es menester desprenderse de sí mismo, borrar el yo, vaciarse de toda intención o reflexión y sumirse en una actitud de total desapego. El arquero que ha logrado la maestría- escribe Hans Joachim Stein- se ha liberado tanto de los aspectos externos de las técnicas como de su ego, atravesando a ambas como si él mismo fuera una aguda flecha. "Se ha elevado por encima de las apariencias, librándose así de su propia forma exterior, su pequeño yo, que ahora puede ver y experimentar como algo completamente ridículo".[24]

La verdadera meta consiste, por tanto, en morir al pequeño yo que cada cual lleva dentro y que se interpone como un obstáculo entre el arquero y la diana, entre el arco y quien lo sostiene, entre la flecha que es disparada y la mano que la dispara. Eso es lo que, en definitiva, hay que buscar, pero también, como dice el maestro Kenran Umeji, "lo más difícil para todos", lo que más cuesta conseguir: "al disparar hacer morir sin ningún residuo el propio ego".[25]

Relatando su experiencia en el aprendizaje del Kyudo, Eugen Herrigel cuenta cómo su maestro le hacía notar que lo que obstruía su camino y le impedía disparar sus flechas con fuerza, soltura y acierto era “su voluntad demasiado activa”. Es decir, la voluntad del yo que quiere conseguir un determinado resultado a toda costa y lo antes posible, o que teme que ese resultado no se produzca, lo cual le lleva a actuar de una manera tensa, violenta, excesiva, haciéndole esforzarse demasiado y caer en la precipitación y la ansiedad. Al indicarle el maestro que debería “aprender a esperar como es debido” y no tratar de forzar las cosas, Herrigel le preguntó “?cómo se aprende eso?”, a lo que el

23. K. Graf con Dürckheim, *Japan und die Kultur der Stille,* München-Planegg, 1949, pp. 94-102.

24. H.J. Stein, *The art of Zen archery,* trad., Longmead, 1988, p. 86.

25. K. Dürckheim, *op. Cit.*, p. 116.

maestro replicó: “desprendiéndose de sí mismo, dejándose atrás tan decididamente a sí mismo y a todo lo suyo, que de usted no quede otra cosa que el estado de tensión, sin intención alguna” (se refiere a la tensión de la cuerda previa al lanzamiento de la flecha). La clave está en un estado de no-intencionalidad, de desprendimiento, de apertura mental, de *a-yoidad* o *des-egoización*, donde el yo se disuelve y el individuo se funde con “el Ello”, el Tao o la Fuerza impersonal y misteriosa que se halla tras la realidad visible, allí donde lo interior coincide con lo exterior, donde ya no hay separación ni disociación. Este es el secreto del “Camino del arco”, su “Magna Doctrina”. Cuando se ha logrado ese nivel de total impersonalidad, “el arquero da en el blanco sin apuntar”; sus flechas van derechas al centro de la diana aunque tenga los ojos cerrados. Sólo entonces no hay equivocaciones: se logra el tipo justo, en el momento justo y con el esfuerzo justo. El arco se tensa naturalmente, como si nadie lo tensara y la flecha surca el aire como si se moviera por sí sola.[26]

## El ego en el Taoísmo

Aunque el Taoísmo, como es lógico, no emplea la imagen del dragón para simbolizar la tendencia egótica, ya que, como hemos tenido ocasión de ver, en la tradición china el dragón tiene un significado esencialmente positivo, no por ello está ausente en la sabiduría taoísta la referencia al monstruo del yo y a las funestas consecuencias que se derivan de su acción. El ego es conceptuado como la potencia que aleja al hombre del Tao y le priva del Te o Virtud, haciéndole vulnerable y desgraciado.

Las obras de Lao-Tse y Chuang-Tse, al igual que las del resto de los maestros taoístas, encierran severas advertencias sobre los peligros que encierran la actitud egocéntrica, yoísta, individualista o personalista, por leve o atenuada que ésta sea. Y contienen asimismo una invitación a superar esa forma de vida tan pobre como equivocada. De ahí que se valoren y recomienden por encima de todo aquellas virtudes que entrañan una disolución o un debilitamiento profundo del ego, como son la humildad, la ternura o blandura, la pureza, la vaciedad, el contento o aceptación, el silencio, la quietud, la sencillez, la debilidad (debilidad en lo que a exigencias, reclamaciones o pretensiones personales se refiere). En opinión de Lin Yutang, ese desapego que está en la base de la actitud taoísta ante la vida se concreta sobre todo en un “no pretender reconocimiento de méritos” y un “olvido de la propia individualidad”.[27]

26. E. Herrigel, *Zen en el arte del tiro con arco*, trad., Buenos Aires, 1972, pp. 52 ss, 86 ss.

27. Lin Yutang, *La sabiduría de Lao-Tse*, trad., Buenos Aires, 1959, p. 90.

Todo el *Tao-Te-King* es una declaración de guerra contra el ego y su tiránico poder. “No hay mayor error- leemos en uno de sus más incisivos capítulos- que querer satisfacer los propios deseos; no hay mayor miseria que no saber contentarse; no hay peor calamidad que el deseo de poseer”.[28] Y en otro versículo de su libro inmortal, Lao-Tse expresa la misma idea con otras

palabras: “Quien se apega demasiado sufre mucho desgasta. Quien mucho atesora, cosecha grandes pérdidas”.[29] Lo que equivale a decir: “quien se halla dominado por el ego, no recogerá sino malestar y desgracia”; pues no en vano el apego al propio yo es la raíz de todo apego, y es el afán del ego por afirmarse y perdurar lo que impulsa al individuo a apegarse a las cosas y las personas, a atesorar, a acumular posesiones, a acaparar riquezas y atarse a ellas. Más sutil aún, y también más contundente si cabe, se muestra el Viejo Maestro en el capítulo que abre el Libro del Té, cuyo título es *La Virtud* y que trata sobre las diferencias entre la virtud verdadera y la virtud falsa.

*La virtud superior*

*no se tiene por virtuosa;*

*por eso es virtud.*

*La virtud inferior*

*está pegada a su virtud;*

*por eso no es virtud.*[30]

Es decir, el hombre verdaderamente virtuoso no tiene conciencia de ser tal, pues carece de un yo que se atribuya a la virtuosidad. No hay en él nada que pueda decir “yo soy virtuoso”. Más bien surge en él la convicción que podría expresarse así: “la Virtud me mueve”. Aunque esta formulación tampoco es muy exacta, pues no hay en él un yo que sea consciente de ser movido. En él simplemente la

28. *Tao-Te-King*, Cap. 46.

29. *Tao-Te-King*, Cap. 44.

30. *Tao-Te-King*, Cap. 38.

Virtud, el Té, opera y actúa, de manera completamente impersonal. No existe ningún ente que se sienta sujeto u objeto de la acción. La acción "se hace" de manera libre, suelta, pura, anónima, impersonal. Es la más perfecta expresión del anonimato superior, trascendente y sobrehumano.

Este es, en resumen, el claro mensaje del Taoísmo: el deseo egoísta es el peor enemigo del hombre, pues le impide vivir en armonía con el Tao, fundirse con el Todo universal. El ideal y la meta en el Camino del Tao es, por tanto, el estado de "no-yo" o "no-egoidad", ese mismo estado que predican el resto de las vías espirituales del Oriente; lo que suele traducirse en inglés como *unselfishness* o *selflessness.* Para Win-Tsit Chan, esta "abnegación del yo" o "auto-negación" (*self-denial*), típica del Taoísmo, coincide con el "autosacrificio" cristiano y el "no-ego" budista. [31]

Por eso, el Sabio, el "Hombre-cumbre", "Hombre perfecto" u "Hombre verdadero", que constituye el prototipo de lo humano para el Taoísmo, se perfila como un ser iluminado carente de ego. "Para el Hombre cumbre no existe el yo", afirma Chuang-Tse, quien añade que el Sabio "no tiene acción propia ni nombre propio", pues está unido al Gran Todo. Por eso no tiene necesidad de nada, "cabalga sobre las mudanzas de los seis vientos" y "se mueve en la inmensidad de lo Infinito", alcanzando la máxima felicidad, la dicha pura e imperecedera.[32]. En otros pasajes de su sugestiva obra, el mismo Chuang-Tse describe al "Hombre cumbre" o "Supra-hombre" como aquél que, mediante "la extinción total del yo", ha logrado la Iluminación y vive en un "vacío luminoso", en el cual goza de "la alegría desinteresada del Cielo y de la Tierra". No posee nada; carece de posesiones (ya sean cosas materiales, virtudes, conocimientos y saberes, honores o títulos), porque en él no hay nadie para poseerlas, y por eso mismo es "el amigo del Cielo y de la Tierra", es decir, del universo entero. "Se ha fundido con la Unidad, con el Gran Todo. Se ha desprendido del yo; ya no es él mismo; es el Gran Todo. Se olvida de su propia individualidad, de su yo particular, por el cual no tiene ya propiedad alguna".[33]

Es a este vivir libre de ego al que alude el último capítulo del *Libro del Tao,* con el que se cierra la primera parte del *Tao-Te-King* y en el que Lao-Tse ensalza la paz que da la simplicidad: “La sencillez prístina, que no tiene nombre, está libre de deseos, y estando libre de deseos, vive en la quietud”. 34

31. Wing Tsit Chan, *The Way of Lao Tzu,* Indianapolis, 1963, pp. 112, 226.

32. *Chuang-Tse*, 1, 3.

33. *Chuang-Tse*, 11, 10; 12, 12.

34. *Tao-Te-King,* Cap. 37.

La sencillez, ingenuidad o inocencia perfecta no tiene nombre ni forma porque no tiene ego, esa entidad ilusoria que se adhiere al nombre y la forma o efigie del ser individual- lo que los hindúes llaman *nama-rupa*-; por eso se parece a un trozo de madera sin desbastar o a un niño recién nacido. El anonimato, el “no- nombre” viene a ser una misma cosa con el “no-deseo” y con el “no-yo” o “no-yo”. Una idea que queda plasmada en el concepto típicamente taoísta de *Wu-Wei* o “No-acción”, que significa la acción perfecta, pura, libre, impersonal, espontánea y desinteresada, realizada en, por y desde el Tao, sin sentido del ego. El *Wu-Wei* se contrapone al *Yu-Wei,* la acción ejecutada por un yo que se considera el actor y disfrutador de la acción. El *Yu-Wei* es la manera de actuar que descansa en la conciencia egótica, el obrar por cuenta propia, con arreglo a los propios intereses egoístas o a la propia opinión particular.

El capítulo séptimo del *Tao-Te-King,* que lleva como encabezamiento la expresiva divisa *Ocultar el brillo* o *El perfecto desinterés*, insiste en esta idea del distanciamiento con respecto al mundo del yo. En él Lao-Tse nos dice que el Sabio “no tiene intereses personales”, se mueve con “desinterés absoluto”, “se sitúa lejos” y “se manteine atrás”. Lo que significa que se sitúa lejos de sí mismo, lehos de todo aquello que pudiera excitar su ambición, su orgullo, su afán de poder, su deseo de destacar o de sobresalir por enciam de los demás; se mantiene detrás de cuantos corren en pos del engradecimiento y

satisfacción de su ego. Vive apartado, distante, sin el menor interés por las cosas que llaman la atención al común de los mortales y estimulan su gusanillo egótico, y ello porque ha dejado atrás su ego, lo ha relegado de manera definitiva. 35 En el Sabio taoísta se ha apagado por completo el ansia de ser, hacer, tener o parecer más que el prójimo, entre otras cosas porque en él no hay un yo que desee ser, hacer, tener o parecer nada en absoluto. El yo se ha extinguido por entero sin dejar huella ni residuo alguno.

El estado sin ego es comparado en el poético léxico taoísta con la madera sin talla (*pu*) o la seda en estado bruto (*su*). *Pu* y *su* hacen referencia al estado puro y virginal, de ingenua sencillez, casi de naturaleza virgen, en el que todavía no ha hecho aparición la conciencia egótica con su tendencia dualista y su manía diferenciadora, su inclinación a distinguirse y destacar, sus artificios y complicaciones de todo orden. Describiendo a los Sabio de la Antigüedad, Lao-Tse dice de ellos que eran "genuinos como un trozo de madera sin tallar", "indiferentes a lo suyo, como el hielo que empieza a derretirse" (el derretirse del hielo significa la disolución de la forma rígida y dura en que vive cobijado el ego). Y añade acto seguido que, al igual que estos Sabios antiguos, el hombre que

35. *Tao-Te-King,* Cap. 7.

abraza el Tao "se cuida de estar lleno y recargado"; es decir, no está lleno de sí, sino todo lo contrario: vive vacío de sí mismo, lo que es tanto como decir, vacío de ego, vacío de deseos y de cosas. 36 En la versión de Lin Yutang, la frase antes citada que describe la indiferencia de los antiguos Sabios es traducida con la expresión "renunciadores de sí mismos", que resulta también sumamente certera y elocuente. 37

## El ego en el Islam y el Sufismo

No menos tajante en su orientación anti-ego se muestra la doctrina islámica. La misma palabra *Islam* significa "sumisión" o "sometimiento", y esta

sumisión a la que se alude no es otra que la sumisión del propio yo a la Ley divina. Quiere esto decir que el sometimiento total del yo, su anonadamiento y aniquilación, constituye el elemento básico y definidor de la religión musulmana.

El buen musulmán es aquél que ha anulado por completo su voluntad individual para acatar la Voluntad divina y ser un fiel servidor o esclavo de *Allah.* De ahí que el calificativo de *abd,* “siervo” o “esclavo”, se convierta en título honorífico para el hombre musulmán, figurando entre los nombres más comunes en los países de religión islámica. Entre los numerosos versículos del Corán en los que se resalta esta idea de la esclavitud o servidumbre ante Dios, cabe citar el que reza: “Oh alma apaciguada, vuelve a Tu Señor, complaciente y complacida. Entra entre Mis esclavos. Entra en Mi Paraíso”.[38]

La condición de voluntaria esclavitud o anonadamiento del yo aparece aquí como condición para conseguir la eterna Felicidad, llevando consigo esa total abnegación o autonegación la conquista de la paz, el apaciguamiento interior y el goce perfecto: el placer que el alma siente en Dios (que le hace complacida) y el placer que Dios tiene en ella (por su actitud complaciente). Comentando las últimas palabras del citado versículo, Martin Lings pone de relieve que sólo el esclavo de Su Señor, que se ha anonadado o reducido a nada, puede entrar en el Paraíso, ya que éste es lo Infinito, el Todo en el que nada falta ni nada se puede añadir; por eso sólo puede entrar lo que es nada.[39]

36. *Tao-Te-King,* Cap. 15.

37. Lin Yutang, op. cit., p. 92. Sobre este tema, remito a lo expuesto en mi obra *El Taoísmo. La Vía de la Gran Armonía*, especialmente en los capítulos 19 y21, en lo que se analiza respectivamente la concepción taoísta de la humildad y la del *Wu-Wei.*

38. *Corán,* LXXXIX, 27-30.

39. M. Lings, *What is Sufism,* London, 1975, p. 42.

Esa sumisión, anonadación o anulación del ego queda simbólica y ritualmente actualizada en la prosternación que forma un ingrediente capital de la oración o *ibadat*: al efectuar su plegaria, permaneciendo de rodillas, el fiel musulmán se inclina varias veces sobre la tierra, hasta que su cabeza toca el suelo, en señal de que él mismo se reduce a la nada para que Dios sea todo en su vida. Es como si el ego se doblegara hasta besar el polvo o quedara derribado y roto, reducido a la horizontal; como si se quebrara esa pretensión suya de afirmarse por encima de todo, esa propensión a ir enhiesto y tieso, a erguirse proclamando su primación. Según una expresión coránica, el buen musulmán debe "teñirse del color de Dios". Es decir, ha de perder los colores múltiples y caprichosos con que el ego ha pretendido pintar su propio mundo personal, para asumir el color divino, la tonalidad grata a Dios. Como comenta un autor islámico, "ha de ver por Sus ojos, hablar por Su boca, en suma, comportarse por entero según Su voluntad, hasta conformarse a Él".40

La necesidad de eliminación del ego se ve subrayada al máximo en el Sufismo. La mistica islámica usa térmicos técnicos como *zuhd* (renuncia), *fanah* (extinción), *faqr* (pobreza), *rida* (aceptación), *tawakkul* (confianza plena), *istislam* (abandono), *muraqaba* (vigilancia del yo), *adam at-tadbir* (rechazo del auto-gobierno, de toda elección y decisión propias), para referirse a este sometimiento, rendición o aniquilación del ego. La doctrina sufí ensena que el yo, ego o alma pasional (*en-nafs*), es el mayor obstáculo en el camino hacia la unión con Allah y la causa de la propia abyección e indignidad. Es la esclavitud destructoria, alienadora y encadenadora, que se opone a la esclavitud liberadora del *Islam.* Amir Husaini Sadat, sufí indio del siglo XIII, se compara en uno de sus poemas con un águila, y se pregunta: "pudiendo volar, noble pájaro, ¿por qué no escapas de esta prisión?" A lo que responde: "el egoísmo y el auto-lucimiento son las dos cadenas que te atan".41

"El yo inferior o el *nafs* tiene que ser sojuzgado porque es la causa real de la impureza", escribe R.S. Bhatnagar en su documentado estudio sobre el Sufismo. En el yo- de acuerdo a la enseñanza unánime de todos los maestros

sufíes- está la raíz del politeísmo y la idolatría, esto es, de aquella actitud que se forja ídolos y falsos dioses, manteniendo al hombre alejado del Ser Infinito y de su más íntima realidad. Por eso, el Corán afirma que entre las cuatro cosas que son necesarias al que reza, la primera es “la aniquilación del alma inferior (*nafs*)”, es decir, la aniquilación del yo. El enemigo que te aparta de Dios y te encierra en el plano de la criatura, en la esclavitud de lo creado, es ese “tu yo que te mantiene distanciado de Dios diciendo “fulano te ha tratado mal” o “mengano se ha portado bien

40. M. Hamidullah, *Initiation á l'Islam,* Qum, 1982, pp. 38-39.

41. Br. B. Lawrence, *Notes from a Distant Flute. Sufi Literature in Pre-Mughal India,* Tehran, 1978, pp. 64-68.

contigo”, afirma el Sheikh Abu Said Ibn Abil-Khayr. “Eres tú mismo tu propio velo que te ocultas a ti mismo”, proclama Junaid. Dicho con otras palabras, es tu yo o tu ego el que te impide ver quién eres y te oculta la Realidad que mora dentro de ti. El Sheikh Hamiduddin afirma que “el buscador conoce la Verdad en un estado de autoaniquilación”; pues en tal estado, en el que ya no queda nada del yo, se revela la Pura Esencia Divina.[42]

Para avanzar en el campo de la religión, para unirse con Dios y descubrir la Verdad, hay que morir al mundo del propio yo, renunciar a la voluntad propia y preocuparse únicamente por realizar la Voluntad de Dios. Someterse a Dios significa “oponerse al yo”, ese yo que es tu enemigo y el enemigo de Dios, dirá Hatim al-Asamm. [43] “El Sufismo- sentencia Junayd- significa que Dios hará que mueras a ti mismo para que vivas en Él”. Es a esta muerte al ego a la que se refiere aquella directriz del Profeta Muhammad que nos invita a morir en vida: “Morid antes de que muráis”. Para entrar en la Realidad divina hay que salir antes de sí, y para llenarse de esa Realidad hay que vaciarse previamente del yo irreal. Los místicos sufíes usan expresiones tan gráficas como “anegarse”, “extinguirse”, “ahogarse” en el Mar de la Divinidad, “dejarse fuera de sí mismo” o “pasar de largo” con respecto a sí mismo. “Entré y me dejé fuera”, exclama un sufí persa.

“Después de la extinción salí, y soy ahora Eterno, aunque no como yo”, dice Shustari, gnóstico andalusí del siglo XIII. Shustari alude aquí a la *fanah* o extinción, voz que Lings explica como una “extinción de toda alteridad (*otherness*)” que permite realizar la Identidad Suprema; la “extinción de lo creado en lo Increado, de lo temporal en lo Eterno, de lo finito en lo Infinito”. 44

Al-Hallaj proclama su extrañeza al comprobar que lo que en él es parte (su yo particular) trate de oponerse a lo que en él es Todo (la presencia de Dios) y se lamenta de que ese yo parcial y limitado se interponga entre su persona y la Verdad divina, pues vivir separado de Ella es extravagancia y vileza. Por eso pide a Dios que le libere del yo: “Entre Tú y yo hay un “yo soy” que me atormenta. Arroja de nosotros dos con Tu “Yo soy” mi “yo soy””. Y en un tono de la mayor radicalidad, el místico iraní pide a sus conciudadanos que den muerte a esa su individualidad, su parcialidad personal que se interpone en el camino hacia Dios. “Matad a esta maldita”, exclama. Y para disipar cualquier posible duda, agrega: “considero un deber matar a esta desgraciada”. 45

42. R.S. Bhatnagar, *Dimensions of Classical Sufi Thought*, Delhi, 1984, pp. 81, 105, 136-145.

43. A.J. Arberry, Sufism. *An account of the mistics of Islam,* London, 1979, pp. 39 s.

44. M. Lings, *op.cit.,* pp. 24, 35, 61, 88, 108.

45. G. Marcel .I detti di Alhallaj, Genova, 1982, pp. 57 ss, 89 s.

Suhrawardi, la otra gran figura de la Gnosis islámica de origen persa, glosando unos versículos del Corán en los que se da cuenta de la orden recibida de Dios por Moisés, en la cual se manda que sacrifique una vaca insumisa y salvaje que vaga por la ciudad haciendo toda clase de estragos, deja bien claro que esta vaca es pura y simplemente el *nafs,* el ego o alma carnal: esto es, la vaca rebelde que no se somete al yugo de la disciplina espiritual, que “vuelve perpetuamente al desierto de su propia fantasía, como si hubiera roto su freno”, y que, por esa su visceral rebeldía, causa estragos en la ciudad que es el propio ser humano. 46

En determinadas escuelas o ramas sufíes la renuncia al ego aparece articulada, sobre todo, en torno a la noción de *tadbir,* poder, gobierno, albedrío, iniciativa, voluntad, elección o decisión. Se insiste en la conveniencia de renunciar al propio *tadbir*, para dejar vía libre al *tadbir* de Allah: prescindir de la iniciativa individual y de cualquier afán de gobernarse uno a mí mismo, suprimir la resistencia a los decretos de Dios, para abandonarse a Su iniciativa y dejar que sea Él quien gobierne.

Ibn Ata-Illah de Alejandría nos ha dejado páginas magistrales en sus escritos gnósticos acerca de este concepto trascendental para la mística musulmana. Quien está plenamente sometido a Dios, "arroja su propio gobierno y se despoja de su propia determinación", declara el citado místico alejandrino, el cual agrega que "tratar de gobernarse es un signo de ignorancia, porque desconoces lo que te conviene". Hay que desprenderse hasta de la menor sombra de yo, de querer propio o de voluntad egótica; lo que Ata-Illah llama "salir de las tinieblas del *tadbir*" o "pérdida del *tadbir*", pérdida a la que califica de "el mejor adorno con que se viste el gnóstico". "La Vía que lleva hacia Dios Altísimo- nos dice- es la supresión de la propia iniciativa". Lo que aclara más adelante con las siguientes palabras: "si deseas la iluminación debes prescindir del *tadbir*", "arroja tu bastón, éste es el flanco del Valle" (el Valle de la humildad del que habla el Taoísmo). La renuncia al propio *tadbir* se corresponde con un "no-querer" y un "no-actuar" que tienen su exacta equivalencia en el *Wu-Wei* o "No-Acción" taoísta. Es un no querer nada para sí y un no actuar nunca por cuenta propia. Ata-Illah cita varios ejemplos de este abandono del propio *tadbir*, como el de aquel gnóstico que decía "junto a Dios tengo por costumbre no dar un solo paso por mi voluntad". O el de Abú Yasid, quien al serle preguntado "?qué quieres?", respondió "quiero no querer", porque sabía que ese no querer era el mejor medio de acercarse a Dios. "No elijas por ti mismo, elige no elegir", aconsejaba el Shaikh Abú-I-Hasan. 47

46. Sh. Y. Sohravardi, *L' Ange empourpré*, ed. De Henry Corbin, París, 1976, pp. 317 ss.

47. Ibn Ata' Allah de Alejandría, *Sobre el abandono de sí mismo*, ed de J.J. Gonzalez, Madrid, 1994, pp.17, 25-31, 46-51, *passim.*

Podemos recoger, por último, lo que sobre este tema dice un maestro sufí del presente siglo, como el Shaikh Ad-Darqawi. La doctrina de este maestro argelino insiste en la necesidad de olvidarse de uno mismo, del propio ego, para poder mantenerse en el permanente recuerdo de Dios. "Quien no olvida su alma (quien no se olvida de sí mismo), no se acuerda de Dios", decía, pues "lo que hace que nos olvidemos de Él es la existencia de nosotros mismos, de nuestro ego". Y llevando a sus últimas consecuencias el abandono de la idea del yo, el mismo Ad-Darqawi animaba a prescindir del uso de expresiones en las que apareciera el tan socorrido pronombre de la primera persona. Así en cierta ocasión, replicaba a uno de sus compañeros que, pretendiendo dar muestras de humildad, decía "yo no soy nada": "no digas "yo no soy nada" ni "yo soy algo"; no digas tampoco "yo no necesito esto o aquello" ni "yo no necesito nada"; di simplemente "Allah", y entonces verás auténticas maravillas". En otra ocasión, refería cómo su maestro espiritual acostumbraba a decirle: "Me gusta lo que oigo decir contra ti"; expresión que él mismo hizo suya y cuyo sentido explicaba haciendo notar que lo que se dice en contra de uno va en realidad dirigido contra el propio ego, contribuyendo a rebajarlo, humillarlo y disminuirlo: es "lo que mata tu egoísmo y vivifica tu corazón". Justo lo contrario de lo que agrada al hombre necio e ignorante, el cual se complace y recrea en aquello que oye decir en su favor, en los elogios y alabanzas que se vierten sobre su persona. "El hombre distraído, el ignorante, aquél cuya inteligencia ha perdido lustre y cuya ignorancia está oscurecida, se interesa por lo que vivifica el ego (*nafs*) y mata el corazón (*qalb*)".[48]

## El ego en la doctrina cristiana

La visión del Cristianismo no se aparta ni un ápice de este enfoque básico. La renuncia al ego, contemplado como enemigo del bien y de la salud del alma, es un punto clave de la doctrina cristiana. Para esta última, el sentido del "yo y lo mío" es la fuerza que se opone a la Luz de la Verdad, aquello que se rebela contra la Ley y la Voluntad divinas.

En la mística y la ascética cristianas, para referirse al ego, se usan términos no siempre muy bien entendidos, como por ejemplo: “la carne”, “la naturaleza” (se sobreentiende la naturaleza decaída, corrupta y contaminada por el pecado original), el “cuerpo del pecado” (expresión acunada por San Pablo), la “concupiscencia” (la *cupiditas,* de San Agustín), la “propiedad” (la *proprietas* de Santo Tomás y la Escolástica; *die Eigenschaft* de Meister Eckhart y la mística alemana) o “lo propio” (el *proprium* de

48. T. Burckhardt, *Letters of a Sufi Master,* Pates Manor, Bedfont, 1969, pp. 2 s.

San Bernardo, contrapuesto al *esse*, al ser). Son también frecuentes fórmulas de alto contenido simbólico como “el hombre exterior”, “el hombre natural”, “el hombre carnal” o “el hombre bestial”. En otras ocasiones se utilizan expresiones más explícitas como “amor propio” o “propia voluntad” para circunscribir la desviación egótica, la cual se suele equiparar sobre todo con el pecado de soberbia.

Por lo general se identifica al ego con Adán, “el hombre viejo”, separado de Dios, sometido a la materia y la corrupción, del cual ha de nacer “el hombre nuevo”, unido a Dios y animado por el Espíritu. Es “el viejo Adán que tiene que morir para que nazca en nosotros el nuevo Adán que es Cristo”, según la fórmula consagrada desde tiempo inmemorial y repetida sin cesar a lo largo de los siglos. Allí donde se habla “de Adán y de desobediencia, del hombre viejo, de singularidad y voluntad propia”, se está hablando de realidad de una sola y misma cosa, leemos en la *Theologia Germanica* o *Theologia Deutsch*, tratado místico alemán publicado en los albores del siglo XVI que tanto influyera en Martin Luthero (Lutero). “Arbitrariedad y propia voluntad (*Eigenwilligkeit*), egoidad (*Selbstheit*), naturaleza, luz falsa, diablo, pecado: todo eso es una misma cosa. ¡Todo está sin Dios y contra Dios!”.[49]

Se ve en el egoísmo, concebido como amor inmoderado al propio yo, o en la soberbia, entendida como exacerbación de la propia egoidad, la raíz de todos los males. No es raro encontrar formulaciones, sobre todo en el campo del esoterismo, en las que se identifica el ego con el diablo, con el infierno y con el Anticristo, es decir, con todo aquello que es hostil a Dios. Se insiste en la necesidad de abandonar el amor propio, renunciar a la propia voluntad, vencerse a sí mismo y morir al propio yo. Es el *self-naughting* de la mística medieval inglesa (anonadadamiento o autorreducirse a nada- de *naught* –nada o cero-, equivalente al *self-denial* de los autores místicos de siglos posteriores); el *ledig werden,* "devenir célibe", o *zu nichts werden*, hacerse o volverse nada, de los místicos alemanes; la "abnegación" o "desasimiento" de la mística española.

El mismo Jesucristo advierte que quien no aborrece su propia vida y no renuncia a todos sus bienes, no puede ser su discípulo. Y el primero de esos bienes a los que hay que renunciar es el yo, la mente o consciencia individual que se apropia de todo lo demás y dice "esto o aquello es mío": mi nombre, mi cuerpo, mi casa, mi familia, mi saber, mi trabajo, mis riquezas, mis posesiones, mi salud, mi bienestar, mi vida. "Si alguno que quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo", dice Cristo en sentencia que

49. Theologia Germanica, Cap. XV. *Das Büchlein vom volkommenen Leben. Eine deutsche Theologie*, ed. Por Hernan Büttner, Jena, 1920, p. 69.

no puede ser más lapidaria.[50] Lo que se nos pide es, ni más ni menos, negar nuestro propio yo, con todas sus exigencias y pretensiones ilegítimas. Marco Pallis ha llamado la atención sobre la coincidencia existente entre la citada frase evangélica y la doctrina budista sobre el "no-yo". Esa exhortación de Cristo a la negación de sí mismo constituye, en opinión del ilustre autor inglés, "el más sugestivo paralelo de la enseñanza del *anatta* que pueda encontrarse fuera del Budismo". [51]

Los buenos tienen su voluntad “resignada y puesta en manos de Dios”, por lo cual “tienen por enemigo perpetuo el amor propio”, afirma Fray Luis de Granada. [52] Anhelando la inmersión en Dios, que pasa por la muerte del yo, Fray Luis se pregunta: “¿Cuándo seré del todo tuyo? ¿Cuándo dejaré de ser mío?” Y a quienes buscan sensaciones especiales en la vía religiosa, el fraile dominico les amonesta diciendo que cada cual ha de contentarse con “hacer buenamente lo que es de su parte” en la tarea de inmolar su ego: “Conténtate con haber hecho sacrificio de ti mismo, y negado tu propia voluntad, y crucificado tu apetito, y luchado contigo mismo”. [53] Fray Luis habla de entregar a Dios las llaves del propio ser, lo que implica un perder la propiedad de sí para pasar a ser propiedad divina: “me ofrezco y resigno en vuestras manos, y me desposeo de mí, para que no sea ya más mío, sino vuestro. [54]

En términos muy semejantes se expresa el neoplatónico inglés John Smith, para el cual el amor propio o amor a sí mismo (*self-love*) es aquello que “hace que los hombres se sirvan a sí mismos, colocándolos así como ídolos contra Dios”. El hombre bueno, sostiene Smith, es el que, frente a esta mezquina actitud autoidolátrica y llevado por su “nobleza de espíritu”, prefiere sentirse servidor del Altísimo, “instrumento en las manos de Dios”, pues sabe que servir la Voluntad de Dios es la mejor manera de servirse a sí mismo”. [55]

El yo, dice San Francisco de Sales, “es lo único de lo que no nos desprendemos y, sin embargo, lo que más nos es preciso quitar y renunciar para conseguir la verdadera perfección”. Tras poner de

50. Luc, 9, 23; 14, 26-33; Mc. 8, 34-39; 10, 21; Mt. 16, 24-28.

51. M. Pallis, *A Buddhist Spectrum*, cit, p. 134.

52. Fr. Luis de Granada, *Guía de pecadores,* Libro I, Parte II, Cap. XIX, II.

53. Fr. Luis de Granada, *Compendio de la doctrina espiritual,* Cap. XXVII, III-V.

54. Fr. Luis de Granada, *Memorial del cristiano,* Cap. XI.

55. J. Smith, *The Excellency and Nobleness of True Religion*, IX, 7.

relieve que al aferrarse a los propios juicios es una de las más notorias manifestaciones del endiosamiento del ego, San Francisco señala que es ese autoafirmarse y permanecer del yo lo que nos lleva a rechazar opiniones ajenas cuando no coinciden con las nuestras, por muy sensatas que sean y por muy saludable que fuera el efecto que pudieran ejercer sobre nuestra vida, haciéndonos proferir frases como esta: "crean los demás lo que gusten, lo que es yo..."; mueca de verbal displicencia y desprecio que viene a significar: "yo no me someteré jamás, persisto en mi opinión". Para el Obispo de Ginebra, los enemigos a combatir son fundamentalmente tres, todos ellos derivados del ego: el amor propio, el juicio propio y la voluntad propia. [56]

En la abundante correspondencia del autor de *Introducción a la vida devota* abundan las referencias a la negación del yo, a la "renuncia a sí mismo", y también a la sumisión, la sencillez y la humildad de corazón como medios para liberarse de la carga que entraña la conciencia egotista. "Bienaventurados son quienes viven una vida sobrehumana venciéndose y superándose a sí mismos", exclama en una de sus cartas, porque quienes así viven dejan atrás las inclinaciones naturales de su ego y se elevan "por encima de ellos mismos".[57]

"En tanto el hombre ame tan sólo la parte y el fragmento, y sobre todo se ame a sí mismo- leemos en la antes citada Theologia Germánica-, será víctima del engaño y estará tan ciego que no sabrá nada del Bien; pues para él lo mejor y lo más querido será siempre lo que para su yo resulte más grato, más cómodo, más placentero y más favorable". La noción de la egoidad (*Selbheit*), del yo privado y particular, es contraria a la verdadera vida, que es "la vida de y en Cristo"; para alcanzar esta verdadera vida, "hay que morir y perder toda egoidad, singularidad y naturaleza". En la medida en que estén poseídos por el ego, "singularidad y egoidad son cosas que pertenecen al diablo"; de ahí que se pueda decir que el hombre- en cuanto ser aún no purificado, no liberado de su ego- es un diablo. [58] Para el autor de

la citada obra mística, la voluntad propia (*der Eigenwille*) es el infierno; lo que es tanto como decir que el ego, con su querer centrado en sí mismo, constituye la sustancia de lo infernal y diabólico. "Nada arde en el Infierno sino la propia voluntad", de donde se reduce que el hombre que está libre de voluntad propia, de querer egótico, está libre del infierno: "pon fin al *Eigenwille,* a tu propia voluntad y ya no habrá infierno". Más adelante se nos indica que el pecado es el *Eigenwille* y todo lo

56. San Francisco de Sales, *Conversaciones espirituales*, trad., Madrid, 1952, 181.

57. St. Francois de Sales, *OEuvres complétes*, Vol. VII, París, 1884, p. 414.

58. *Theologia Germanica,* Cap. VII y VIII. H. Büttner, cit, pp. 28-31.

que de él brota, y que "el diablo y la naturaleza [entiéndase, la naturaleza egótica] son una misma cosa"; por eso, "allí donde es vencida la naturaleza, es vencido también el diablo". Hay que salir de ese infierno del ego y de la naturaleza contaminada, para que Dios entre en nosotros. Tenemos que renunciar a esa voluntad propia y practicar las virtudes de la obediencia y la humildad para que todo nuestro actuar y nuestro vivir se desarrollen en conformidad con la Voluntad divina y eterna. [59]

Pero es, sin lugar a dudas, Meister Eckhart quien formula con mayor altura, radicalidad y profundidad esta doctrina de la negación del yo, articulada en torno a la virtud de la *Gelassenheit,* el "desapego", "abandono" o "desprendimiento" (también formulada como *Sich-lassen*, dejarse o abandonarse). "Obsérvate a ti mismo, y allí donde te encuentres, déjate, abandónate", aconseja Eckhart explicando el contenido de tal virtud. Es lo que en la terminología eckhartiana recibe el nombre de *lediges Gemüt,* "ánimo célibe" o "espíritu libre". Se trata de un ánimo libre del yo, que no se casa con el propio ego, como ocurre en el hombre ordinario: "no mira en nada ni para nada a lo suyo, sino que más bien está sumido en la Voluntad de Dios, habiéndose desposeído (*entäussert*) de todo lo suyo".[60]

Para Meister Eckhart, la disolución del ego es la esencia misma de la pobreza espiritual ensalzada por el Evangelio; lo que él llama “pobreza voluntaria” o “pobreza de la voluntad” (*die willige Armut*). Consiste esta pobreza en un estado interior en el que la propia voluntad ha sido anulada: ya no hay voluntad de poseer nada, no hay deseo de apropiarse de nada, porque no hay ego que se considere poseedor o propietario ni que desee serlo. Y esa pobreza interior coincide con la justicia perfecta, que es una misma cosa con “la libertad del Espíritu” (*die Freiheit des Geistes*). El hombre perfecto, pobre, justo y libre, es el que ha erradicado de su ser la noción y el sentimiento del yo. Este es “el hombre divinizado”, pues abandonándolo todo es llenado únicamente por Dios. Quien quera llegar a Dios, nos dice el maestro renano, “tiene que estar libre y célibe, tanto interna como externamente”: “debe ser libre hasta tal punto que olvide su propio yo y retorne, con todo lo que él es, al Abismo insondable de su fuente originaria”. ¿En qué consiste la libertad del hombre divinizado?, se pregunta Eckhart, a lo que responde: “en que no es nada para ‘si mismo ni pide tampoco nada para sí, sino únicamente que todas sus obras redunden en alabanza de Dios”. 61

59. *Ibid.,* Cap. XII, XV y XVI, pp. 51. 69-76.

60. J. Linnewedel, *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart, 1983, pp. 38, 87 ss.

61. H. Büttner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten,* Jena, 1921, Vol.I, pp. 123 s.

Para encontrar a Dios, hay que salir de la propia egoidad, vaciarse hasta el fondo del yo, proclama insistentemente Eckhart. Si queremos que en nuestra alma triunfe el Amor divino, tenemos que “morir de raíz al egoísmo”; pues el *Eigensucht*, esa búsqueda de sí que “es la vida y naturaleza del hombre”, se opone al Amor de Dios y mientras exista estaremos cerrados a él. El alma alcanza la perfección cuando “se lanza al desierto de la Divinidad”, perdiéndose en él y “reduciendo su yo a la nada” (*als Ich zu nichte wird*). 62 En otro de sus tratados, el Maestro Eckhart define a los justos, los que en verdad honran a Dios, como aquellos “que han salido completamente de sí

mismos y no aspiran en parte alguna a lo suyo, ya se trate de cosas grandes o pequeñas”. En semejante estado de virginidad espiritual, el alma se dispone para el nacimiento en ella del Logos divino.[63]

Siguiendo los pasos de Eckhart, Johaness Tauler ensena que para conquistar la *Tugendkraft,* la “fuerza de la virtud”, es indispensable expulsar de sí mismo el ego y la propia voluntad. Es lo que llama *das Austreiben des eigenen Willens.* Hay que vivir según el *Gotteswillen*, la Voluntad de Dios, y no según el *Eigenwillen,* la voluntad propia. “Por medio de esta expulsión de la propia voluntad nace y se genera la paz esencia”. “Sumérgete por completo en tu pura nada, que es en verdad tu propio yo”, aconseja en otro lugar el mismo Tauler, el cual propone la inmersión en “el no-querer y el no-yo” como vía para hundirse en “las profundidades de la Divinidad”. Cuando así se hace, añade el místico alemán, uno pasa del ser y la esencia (*das Wesen*) al Supra-ser y lo Supra-esencial (*das Überwesentliche*), “de todo lo cognoscible a lo Incognoscible, del yo al No-yo divino”. En el tratado que lleva por título *Der Weg der Vernichtung* (“El Camino de la aniquilación”), Tauler recomienda aminorar el propio yo, perderlo y reducirlo a la mínima expresión, hasta que no quede nada de él, para poder descubrir la Verdad, la Verdad viviente que da la vida y la libertad. “Nadie puede alcanzar la Verdad viviente, que es verdaderamente Verdad, sino a través del camino de su nada (*auf dem Weg seines Nichts*)” [64].

Las mismas ideas reaparecen en la obra de Valentín Weigel, uno de los más preclaros representantes de la teosofía cristiana en clave luterana, quien erige la negación del ego en piedra angular de su doctrina mística, centrada en torno a los conceptos de Renacimiento (*Wiedergeburt*), Iluminación (*Erleuchtung*) y descubrimiento del “Libro interior”. Para llegar al “Conocimiento sobrenatural”, acota

62. *Ibid*, Vol II, pp. 131, 151 s.

63. *Ibid*, Vol I, pp99, 151.

64. L. Gnädinger, *Johanes Tauler. Gotteserfahrung und Weg in die Welt*, Olten, 1983, p 133 2; E. Jungclaussen, *Der Meister ist in dir. Entdeckung der inneren Welt nach Johannes Tauler*, Freburg im Bresgau, 1975, pp. 111 ss.

Weigel, el individuo tiene que "dar vacación a su hombre natural", tiene que conseguir "la negación de su ego" (*Urlaub genen* y *Verleugnung* son, respectivamente, las expresiones alemanas utilizadas por el místico luterano). El hombre natural, asevera el pastor de Zschopau, "es un enemigo de Dios", y por eso "debe morir y no estar siempre actuando con el fantasear, discutir, imaginar, ver y oír". Solo quien haya conseguido aniquilar su yo u "hombre natural" puede lograr la Iluminación, *die Erleuchtung,* cumbre de la experiencia espiritual en la que "Dios se ve a sí mismo por medio de sí mismo y se conoce a sí mismo en nosotros, y nosotros en él". 65

**La cruz y la inmolación del yo**

La cruz, emblema por excelencia de la tradición cristiana, constituye precisamente uno de los más perfectos símbolos de la muerte del ego. Todos los autores místicos y ascéticos cristianos coinciden en subrayar el significado de la crucifixión en cuanto crucifixión o inmolación del yo.

En tal sentido hay que entender la exhortación de Cristo a tomar nuestra propia cruz para seguir sus pasos, como lo prueba el hecho de que tal exhortación vaya acompañada de la exigencia de negarse a sí mismo. "Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome a cuestas su cruz cada día". 66

Tomar la propia cruz significa morir al propio yo: crucificar al ego con todas sus arbitrarias y nocivas tendencias, para que sólo quede la Voluntad de Dios, el resplandor puro y liberador de la Verdad divina. Las palabras que Cristo añade a continuación de la sentencia citada, en las cuales habla de la necesidad de aborrecer y perder la propia vida para ganarla, poniendo también el ejemplo del grano de trigo que cae a tierra y muere para nacer a una nueva vida, vienen a esclarecer este mensaje de autoinmolación: esa vida que hay que aborrecer y perder es la vida del yo, la vida egótica y

egoísta; quien muere al yo falso, superficial y efímero, nace a la vida profunda y perdurable del Yo verdadero, que es el Logos o Cristo presente en el fondo del alma.

San Pablo se refiere a este sentido de la crucifixión, cuando dice que “nuestro hombre viejo” tiene que ser crucificado con Cristo “para que sea eliminado el cuerpo del pecado, a fin de que en adelante no seamos ya esclavos del pecado”. Y a continuación, poniendo de relieve que la muerte del ego significa el nacimiento a una nueva vida, agrega: “si morimos con Cristo, viviremos con él”. [67] Siendo

65. V. Wiegel, *Das güldene Griff,* Cap. VIII y XII. (*Ausgewählte Welke*, ed. Por Siegfried Wollgast, Stuttgart, 1978, pp. 388-403).

66. Lc. 9, 23; Mt. 16, 24; Jn. 12, 24-25

67. Rom. 6, 6-8.

aún más explícito, San Pablo agrega que, tomando nuestra cruz, debemos morir cada día a nuestro propio yo: “cada día vengo a trance de muerte”. [68]

Con su pasión y muerte en la cruz- escribe Juliana de Norwich- Cristo nos ha dado un ejemplo de lo que significa el noughting, el anonadamiento, abnegación o anulación del yo.[69] Y en esta línea van también las reflexiones del autor de *La Nube del No-saber,* que es su glosa a la frase evangélica antes citada, sostiene que la cruz a que Cristo se refiere no es otra que nuestro propio yo: “tú eres tu propia cruz”.[70]

William Blake supo captar y expresar todas estas profundas verdades en su poesía visionaria, donde el Calvario es puesto en mística y simbólica relación con Golgobooza, la ciudad del arte y la belleza, la sede de la Visión poética, como indicación de que la autoinmolación es condición de la poesía auténticamente vivida y de la verdadera experiencia creadora. Es significativa la coincidencia entre las dos primeras sílabas de ambos nombres, Golgonooza y Golgotha, lo que viene a indicar el parentesco que las une. Golgonooza será calificada por Blake de “nuevo Golgotha”, el nuevo

lugar del sacrificio de sí mismo, de la *self-annihilation* o “auto-aniquilación”.[71]

La crucifixión de Jesús, máxima expresión del sacrificio del propio yo, viene significativamente precedida por la inmolación de la propia voluntad. En el Huerto de los olivos, tras pedir al Padre que aparte de él los sufrimientos que se avecinan, Cristo exclama: “No se haga mi voluntad sino la Tuya”; “pase de mí este cáliz, más no como yo quiero, sino como quieres Tú”.[72] El ego se resiste a morir, pero el Logos, el Principio divino presente en el centro del hombre, le impone la obediencia, la humildad y el sacrificio; o sea, la sujeción a la Voluntad del Padre. Refiriéndose a este momento de “la Pasión”- modelo de la pasión sacrificial por la que ha de pasar nuestro yo personal-, San Pablo subraya que al sobrellevar la cruz Cristo sostuvo “contradicción contra sí”, pero terminó sometiendo a lo que en él se oponía a su alta misión espiritual: “se anonadó a sí mismo, tomando forma de esclavo”, y “se abatió a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz”.[73] Aun

68. I Cor. 15, 31.

69. W. Richle, The Middle English Mystics, London, 1981, p. 65.

70. *The Epistle of Privy Counsel,* Cap.8, cit, p. 184.

71. W.J.T. Mitchell, *Blake's Composite Art*, Princeton, 1978, p. 181.

72. Lc, 22, 42; Mt.26, 39; Mc. 14, 36.

73. Hebr. 12, 2-3; Flp.2, 1.

siendo el Hijo, Jesús aprendió “lo que era la obediencia”: “habiendo ofrecido plegarias y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que le podía salvar de la muerte”, y “habiendo sido escuchado por razón de su reverencia”, es decir, por la sumisión incondicional y abnegada con que oraba, aceptó los designios de la Divinidad e inmoló gozoso su propia voluntad, encontrando así libre el camino de su glorificación.[74]

Es la misma abnegación, la misma anulación y oblación de la voluntad propia, que la Virgen María expresa al pronunciar el *Fiat,* el "Hágase"; es decir, al aceptar la encarnación del Verbo: "He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra". Lo que significa: "hágase según tu Voluntad, y no según la mía"; "que todo mi ser responda a tu Voluntad y se cumpla la Voluntad que tu palabra expresa". En esta sentencia queda insuperablemente plasmada la actitud interior de una plena receptividad, la pasividad perfecta, la apertura total del ser, la virginidad espiritual.

A esta misma actitud o estado interior responden las palabras del Padrenuestro, la oración fundamental del Cristianismo: "hágase tu Voluntad así en la tierra como en el Cielo". Lo que significa: que en la tierra del hombre reine la Voluntad del Cielo que es una misma cosa con la Voluntad de Dios; desaparezca de mí la voluntad particular, terrena, humana, egoísta, para que en mí impere sin obstáculos ni impedimentos de ningún tipo la Voluntad divina, celeste, universal y eterna.

**La rebeldía egótica de Luzbel y de Adán**

Para la cosmovisión cristiana, el mal tiene su origen en el desordenado amor propio, o lo que es lo mismo, en la exaltación o divinación egótica. El error de querer encumbrar el propio ego es la causa provocadora de "la caída" de los orígenes. En semejante endiosamiento del yo radica el pecado que ocasionó la ruina tanto de la humanidad primordial como de los ángeles rebeldes.

Ya se explique el origen del mal como arrebato de soberbia o como sensualidad desmedida, como desobediencia al mandato divino o como ignorancia maliciosa, como ansia de poder o como deseo de placeres ilícitos, lo que subyace en el fondo de dicho desorden es la idolatría del ego, su afán de autoafirmación como ente separado y distinto. Es el propio ego el que causa la rebeldía y consiguiente perdición de Lucifer, el Príncipe del mundo angélico, y de Adán, el primer hombre, llamado a ser el Rey de la Creación y a ocupar el puesto del destronado "Príncipe de la luz". La insubordinación de

74. Hebr. 5, 7-8.

uno y otro, su negativa a insertarse sumisamente en el orden divino, es manifiesta expresión de una egoidad desbocada, descentrada y desorbitada, acentuada de manera patológica. El mito del ángel caído, privado de su preeminencia y expulsado del Cielo, al igual que el del hombre expulsado del Paraíso a consecuencia del "pecado original", no son otra cosa que una dramatización simbólica de los efectos que acarra el dejarse dominar por el monstruo del ego. En ambos mitos se encierra una clara admonición sobre aquello que hemos de evitar en nuestra propia vida.

De acuerdo a la opinión casi unánime de los teólogos y pensadores cristianos, la causa de la caída de Lucifer fue la adoración aberrante del propio yo. Es el volverse sobre sí con autocomplacencia y con una voluntad autonomista lo que le separa del orden divino, haciendo de él "el Separador" por excelencia. Es esa tendencia egocéntrica y egolátrica lo que le convierte en dragón, demonio y diablo. Y una vez que ha sucumbido a la tentación egótica, el que fuera "Príncipe de la luz", y ahora es "Príncipe de las tinieblas", proyecta sobre la totalidad de la Creación la nociva influencia de su naturaleza diabólica, oscura y destructora. Víctima de su propio ego, Satanás, impelido por la envidia y el rencor, atiza el sentido del ego en el hombre para perderle, para obligarle a compartir la misma negra suerte que él tiene que sufrir.

Comentando la escena del combate de San Miguel Arcángel con el dragón, Sor María de Ágreda afirma que fue su egolatría lo que llevó a Lucifer a sublevarse contra Dios, convirtiéndose así "de ángel hermosísimo en dragón fiero y feísimo". Lo que motiva la insumisión de Lucifer es, en opinión de la mística castellana, "el desordenado afecto propio", el gozarse en sus perfecciones y atribuírselas como mérito suyo, el aprecio desmedido de su propio ser, "el desordenadísimo amor de sí mismo". "El agrado que de sí mismo tuvo, le retardó y entibió en el agradecimiento que debía a Dios"; quedó prendado de su hermosura y de sus gracias, "adjudicándoseles, y

amólas como suyas”. Y así, poseído por la ignorancia y la malicia, se dijo para sí: “seré semejante al Altísimo, y no me sujetaré a ninguno de inferior naturaleza, ni consentiré que nadie me preceda ni sea más que yo”. Es la proclamación que, aunque sea de manera soterrada o inconsciente, lanza al aire el ego, negándose a someterse, a subordinarse y supeditarse a una instancia superior. El yo aparece, pues, como la fuerza motora de la rebeldía antidivina. Con su pretensión de ser el primero, de que su yo se afirme por encima de todo, de colocarse en un nivel más alto que el hombre e igualarse al mismo Dios, Lucifer incurrió en una ofensa contra el propio fundamento de su ser, y en consecuencia, quedó privado de la felicidad y el honor que demostraba no merecer. Por eso, San Miguel se opone el orgullo egolátrico del ángel rebelde, a “la desvanecida soberbia del dragón”, armado con el poder del Altísimo y “con su propia

humildad”, lo que es tanto como decir con su ausencia de ego.[75]

Es en “la propia voluntad creatura de Lucifer” (*in Lucifers cretürlichen Willen*) donde empieza todo el mal del mundo, afirma Johann Georg Gichtel; pues fue esa voluntad propia, que en realidad es una “anti-voluntad” o “contra-voluntad” (*Widerwille*), la que le indujo a separarse del Amor eterno, que era su *Urspring,* su fuente y origen, para “introducirse en un querer, obrar y formar propios” y pretender “luchar contra Dios y su Hijo del Amor”. Por esa su voluntad egoísta o “contra-voluntad”, contraria a la Voluntad de Dios, Lucifer perdió su primacía y su trono como Príncipe angélico, de la misma forma que Adán perdió, por idéntica razón, el Paraíso terrenal.[76]

Para Jakob Böhme, la fuerza que subyace a la rebeldía de Lucifer es la egolatría, la veneración del propio yo, “la propia voluntad” (*der Eigen-Wille*) que quiere afirmarse radicalmente autónoma sin depender de nada ni de nadie, la actitud prevaricadora de quien se separa del Todo para replegarse sobre sí. Fue este afán autoidolátrico lo que le arrojó a las tinieblas e hizo de él un demonio. Lo que en la Luz divina es un amor pleno de deseo benefactor y unitivo, por obra de la pretensión egótica devino en “principio hostil”. Las

propiedades, cualidades o tendencias constitutivas de su ser se vuelven "rudas y desagradables": "no buscan la unidad sino el aumento de su poder". Lucifer se apartó de la Luz divina y se lanzó en "el misterio ígneo y las tinieblas de las que brota el fuego". Pretendió ser para sí su propio principio, darse a sí mismo su propia ley. "Quiero ser el igual del Creador de todos los seres, cambiarse y cambiar a todos los seres a su gusto". Llevado de su soberbia egotista, "quiso reinar sobre toda la Creación", dominarla como dueño y señor, situándose por encima incluso de Dios.77

Este tenebroso impulso egótico es el que más tarde se cebará en Adán y Eva. Incitado por la "imaginación venenosa" del diablo, como dice Böhme, se despierta en el primer hombre el sentido del ego. Surge en su alma un hambre violenta de "vivir en su propia voluntad", es decir, de conducir su vida con arreglo a su propio dictamen más o menos caprichoso. Se abre así la vía del separatismo egoísta, individualista y disgregador, que rompe los vínculos orgánicos que unen la vida humana con el resto de la Creación divina: "al entregarse a su deseo personal, se separó violentamente del Todo y

75. Sor María de Ágreda, *La Mística Ciudad de Dios*, VII, 85-86; VIII, 103.

76. J.G. Gichtel, *Theosophia practica*, V, 1.

77. J. Böhme, *Mysterium Magnum*, V, 5-8; XVII, 26-28.

entró en su egoísmo". Por haberse dejado seducir por la insidia del dragón, el hombre es pasto de la disgregación, la desintegración y el envilecimiento. La "Imagen divina" es sustituida por una "imagen monstruosa". La "noble imagen" se corrompe y se convierte en "la bestia de todas las bestias". Tanto en Lucifer como en Adán se da el mismo arrebato propiciado por el ego: "el deseo de romper la armonía". Ninguno de ellos se conforma con el puesto que tiene asignado dentro del Orden divino; ni el uno ni el otro acepta humildemente insertarse en el lugar que para ello ha dispuesto la Voluntad del Creador. Cada uno quiere imponer su voluntad egoísta, sin reparar en las

funestas consecuencias que ello acarrea. Para Böhme resulta claro qué es lo que debe hacer el ser humano para escapar al poder del diablo y recuperar su perdida dignidad espiritual, su primitivo estado de integridad y plenitud. “Para no convertirse en un demonio, tiene que detestarse a sí mismo, aprender la humildad y permanecer en la divina armonía”. [78]

San Buenaventura, uno de los más grandes teólogos de la Cristiandad, eminente representante de la llamada “teología mística”, explica en párrafos brillantes el sentido egótico de la rebeldía de Lucifer y, por tanto, de un naturaleza como ser demoníaco. Según el Doctor seráfico, el pecado luciferino, del que brota después todo pecado, consistió en “volverse al bien privado” en vez de “tender al bien sumo”. Lucifer prefirió el bien privado de su ego a cualquier otra cosa, con lo cual se privó de todo bien y se alejó del Bien; centró su mirada en sí mismo y erigió su propio yo en criterio supremo. “Movido por la consideración de su hermosura y alteza a amarse a sí mismo y su bien privado, presumió de la alteza alcanzada y ambicionó la excelencia propia no conseguida todavía y de esta manera, con la presunción, se constituyó a sí mismo en principio para sí, gloriándose en sí mismo; y en la ambición se erigió a sí mismo en sumo bien para sí, descansando en sí mismo”. Por eso tenía que desplomarse y abismarse con todo su peso: porque había pretendido subir más de lo que podía y debía. "Debió caer por su desordenada subida”. [79]

Pertinentes reflexiones que nos ayudan a comprender mejor la naturaleza de la perversión egocéntrica, su gravedad y sus consecuencias. He aquí, pues, la raíz del mal y del pecado: el haberse apartado del Bien sumo, inmutable y eterno, que es Dios, para elegir el bien mudable, que es la criatura, lo creado; es decir, ponerse uno mismo, en cuanto ser creado, relativo y contingente, en lugar del Bien supremo y absoluto.

78. *Ibid*., XVII, 22, 36-43.

79. San Buenaventura, *Breviloquium,* II, C. VII, 1-3.

El mismo proceso de autocomplacencia egótica se repite en el caso de Adán, el cual, según San Buenaventura, “comenzó a amarse a sí mismo excesivamente”, lo que le llevó a apartarse de la amistad divina. Tanto Adán como Eva perdieron su primitivo estado de inocencia y gracia por haber levantado la cabeza dentro de su alma el dragón del ego: “Los dos, cuando desordenadamente se levantaron sobre sí, cayeron miserablemente sobre sí mismos”.[80] Es el destino a que está condenada toda pretensión egocéntrica: el amor propio, movido por el ego, conduce a la propia perdición, ya que es un falso amor, alimentado en realidad por el desamor. Quien pretende encumbrarse, no tarda en caer. Todo intento ilegítimo de subir y emanciparse, de ser más de lo que se es, acaba en desmoronamiento. Aquél que trata de elevarse por encima de los demás y del nivel que le corresponde, terminará hundiéndose, quedará derribado, tirado por tierra, en esa posición horizontal que es la propia del ego y que es símbolo de impotencia y derrota.

Bien se puede, pues, concluir que el ego es el monstruo que desgarra y corrompe la vida humana, que introduce en ella toda clase de desórdenes, anomalías y perversiones, falseándola y desnaturalizándola, alejándola de su meta y norma ideal, haciéndola triste e inauténtica. Es aquel monstruo errático y pasional a que alude el portugués Teodoro de Almeida. “Horrible monstruo que nos roe las entrañas” y que, alimentado por el error y la pasión, destruye toda posibilidad de vida normal, nos priva de la felicidad y nos hace desgraciados.[81]

Nos hallamos ante el enemigo por excelencia, bestia del averno a la que Cristo llamó “homicida” y “enemigo del hombre”. El Inicuo, el Adversario, el Maligno o Malintencionado, contra cuyas asechanzas los antiguos cristianos pedían la protección y el auxilio divinos en la última estrofa del Padrenuestro. Sabido es, en efecto, que la forma primitiva del actual “líbranos del mal”, con que se cierra la oración cristiana por excelencia, era “líbranos del Maligno”. Y se pide a Dios que nos libere de ese ente maligno,

porque de él derivan todos los males, porque su influencia descarriadora nos sume en el mal y la depravación. Liberándonos de él, nos liberamos de todo mal, alejamos de nuestra

80. *Ibid,* III, C, 3-4.

81. T. de Almeida, *O homem feliz*, Libro III, 25. En realidad, Almeida no se refiere propiamente al ego, sino a la tristeza, al hablar del “monstruo” que nos atormenta, cuyos padres son “los errores de nuestro entendimiento y las pasiones de nuestra voluntad”, pero sus palabras son perfectamente aplicables al ego, como lo demuestra esa referencia a los errores y las pasiones, que constituyen precisamente los dos principales cauces o modos de manifestación del ego.

alma los males que afligen la vida del hombre. Venciendo su fuerza maléfica, diabólica y demoníaca, nos instalamos en el Bien.

El ego es, en definitiva, el anti-todo que no deja sitio para nada, el antagonista radical que nos separa y distancia del Todo al que naturalmente pertenecemos. Su sombra irreal llena por entero el alma no dejando sitio para Dios, para el Ser, para la Realidad, para todo aquello que realmente importa. Es el mal que nos aleja del Bien; la mentira que nos aparta de la Verdad; la fealdad y deformidad que nos priva de la Belleza. Para decirlo con palabras de San Pablo, es “la raíz de la amargura” que infecciona la vida.

Con su ser ilusorio, curvo y torcido, el ego se nos presenta como la antítesis de la Rectitud, como la negación misma del “Camino Recto” reconocido y predicado por todas las tradiciones espirituales. Del mismo modo que la Virtud es le anti-ego, según antes veíamos, el ego bien podría ser definido como el Vicio o la anti-Virtud. Es la negación de la Virtud, entendida en su doble significación descendente y ascendente: la Virtud como Fuerza que dimana de la Absoluto, de la Divinidad o del Tao, y la Virtud como Vía que a la Divinidad, al Tao o Realidad absoluta conduce.

# 8
# SIMILITUD ENTRE EL EGO Y EL DRAGÓN

Una vez establecido el paralelismo entre el ego y el dragón, es oportuno destacar y comentar aquellos elementos simbólicos o rasgos distintivos de dicho animal mítico que resultan particularmente ilustrativos en relación con el fenómeno egocéntrico. Es lo que vamos a hacer en este capítulo, en el cual analizaremos algunos de los más importantes de tales elementos, en una serie de consideraciones que cada cual podrá después ampliar y enriquecer con su propia reflexión.

**El ego, entidad monstruosa y deforme**

En primer lugar, cabe señalar que, al igual que el dragón, el ego se caracteriza por la deformidad y la monstruosidad. Es una entidad caótica, fea, disforme y contrahecha. Carece de armonía y proporción; todo en él es desproporción, anormalidad, desmesura y desequilibrio, hedor y pestilencia; no hay un solo rasgo suyo que sea bueno, aceptable, bien formado, comedido, grato o atractivo.

Esa deformidad y monstruosidad le vienen de su hostilidad a la verdad, de su distanciamiento de ella. Todo lo que se aleja de la verdad se aleja al mismo tiempo del orden y de la belleza; pues el orden sólo es posible sobre la base de la verdad, y la belleza, que a su vez descansa en el orden, no es sino el resplandor de la verdad. Cuando algo se distancia de la verdad, queda privado de su fuerza ordenadora y configuradora y, en consecuencia, pierde la forma- o, si se prefiere, deja de estar en forma-, se vuelve algo inarmónico, deleznable, vicioso o contradictorio, y con ello cae en la fealdad.

Y esto es precisamente lo que ocurre con el ego: su vida se desarrolla al margen e incluso en contra de la Verdad. Lo que significa rebelarse contra la Ley o Norma rectora de la vida, romper el orden y situarse fuera de él, distanciarse de la normalidad y la salud. La vida del ego es puro desorden; un desorden que se puede manifestar en los más diversos niveles: mental, anímico, moral e incluso físico y material. Rebelde y violento por naturaleza, el ego es el enemigo no sólo de la Verdad, sino también, de la realidad, de la mesura, de la justicia, de la belleza, de la armonía y de la paz; en suma, de todo cuanto hace posible una vida sana, digna y noble. Por eso la del ego es una existencia constitutivamente doliente, enfermiza, anormal, tarada, deforme, deficiente y defectuosa en grado extremo.

Cuando el ser humano se entrega al egoísmo, cuando vive de forma egocéntrica y diviniza su propio yo, actúa contra sí mismo, se distancia de la ley constitutiva de su naturaleza. Cuando nos dejamos dominar por el ego o fomentamos su endiosamiento, reemplazamos el orden que Dios ha impreso en nuestra existencia por el desorden de nuestro arbitrio antojadizo. Nuestra vida, en vez de asentarse en la verdad y el amor, se abandona a la mentira y el odio; deja de tener como ejes la inteligencia y la bondad para lanzarse por los cauces sinuosos trazados por la ignorancia, la estupidez y la perversa demencia que tantas veces se enseñorea del animal racional. Entonces la *dei-formidad* o semejanza divina cede el paso a la *deformidad* diabólica o infernal. Cuando tal cosa sucede, el propio existir pierde su belleza y dignidad, volviéndose torpe, innoble y deplorable, quizá hasta repulsivo.

Como el dragón, el ego, ya lo hemos dicho, es algo falso e irreal. No tiene verdadero ser: no *es* realmente; sólo *ex-iste*, deviene; pertenece al mundo

del puro devenir, que se opone al mundo del ser, de lo esencial y permanente, de lo verdadero y auténtico. Es un engendro ilusorio, fantasmagórico, carente de verdad y de realidad. Simple imitación y remedo de algo más genuino, real y profundo, es en el fondo un pseudo-ser, un pseudo-yo o pseudo-ego, un no-yo que se hace pasar por el yo auténtico. Se mueve en el no-ser, en la mera apariencia, en el caos de lo informe. El *a-sat* que la tradición védica destaca como característica principal de la existencia asúrica, demoníaca o anti-divina. De ahí su contrahechura, su horripilante y monstruosa figura. En él se plasma el horror que distingue a todo aquello que es contrario al Orden.

Pugna violentamente por ser, por afirmarse como real, por llegar a conseguir la realidad y la consistencia de las que carece. Casi se podría decir que este pugnaz frenesí por hacerse real es lo que constituye al ego como tal, lo que configura su "realidad" o fenomenalidad: ese puro moverse y agitarse para alcanzar algo a lo que nunca puede llegar, esa permanente inquietud e insatisfacción, ese pretender imponerse de forma violenta y desconsiderada. Todo lo cual determina su horrendo perfil, haciéndole desabrido, insumiso, desapacible, agitado, perpetuamente inadaptado.

Al Ser van unidos la Verdad, el Bien y la Belleza. Por eso, al ego, que le es extraño el Ser, que vive alejado del Ser y que es hostil a todo lo que con el Ser se relacione, le son ajenos también el bien y la belleza. Su existencia viene definida por la maldad, la falsedad y la fealdad. Y por eso es el enemigo de la felicidad, como más adelante veremos, pues la felicidad auténtica es inseparable del Ser y de la Verdad, como lo expresa, en fórmula incomparable por su concisión, la tríada vedantina *Sat-Chit-Ananda* (donde *Ananda* es la Beatitud o Felicidad, mientras *Sat* es el Ser y *Chit* es el Conocimiento, llevando implícitos ambos conceptos las ideas de ser y conocer la Verdad). Y ¿cabe mayor monstruosidad que destruir la felicidad y hacerla imposible? Volveremos sobre este punto más adelante.

De forma semejante al dragón, el ego no se sujeta a ley, norma o principio alguno. La única ley que conoce es él mismo, lo que le agrada o le atrae, lo que él haya decidido que ha de ser ley. En la negra bestia del Averno, rebelde a cualquier instancia trascendente, que aplasta y destruye todo a su

paso, únicamente preocupada de imponer su poder y de engullir cuanto necesita para sostener su miserable existencia, queda magníficamente ejemplificada la naturaleza monstruosa del ego, que no conoce otra norma que el propio capricho, su voluntad individual, su interés u opinión partidista, el criterio dimanado de su particular subjetivismo. Para el ego, que se considera señor absoluto, no hay nada a lo que deba someterse; su propia arbitrariedad es el dictamen supremo, sin que haya ningún criterio objetivo que le pueda hacer rectificar tan errónea actitud.

El hombre egótico actuará siempre en función de la peculiar escala de valores que él mismo se haya establecido. Se niega a obedecer ningún precepto, regla o criterio, que no haya surgido de él o que no se acomode a sus veleidosas exigencias. No ve lo que debe ver y como tiene que verlo: sólo ve lo que quiere ver y tal como quiere verlo, obrando en consecuencia, siempre guiado por esa visión irrealista, torpe y caprichosa. En todo su proceder se atendrá no a la verdad, sino a lo que le gusta, a lo que satisface sus personales apetencias. En vez de hacer, decir o pensar aquello que es objetivamente conforme a la verdad o a la realidad, prefiere hacer, decir o pensar aquello que se le antoja o le viene en gana, aquello que a su juicio privado y subjetivo parece más grato o apetecible.

No es que tenga que ser forzosamente hostil a cualquier idea o noción de virtud; pero, en lugar de la verdadera virtud, practicará la virtud que él mismo se ha inventado y autoimpuesto arbitrariamente. Tiende siempre a fabricarse *su* virtud, de la misma forma que se forja a *su* propio gusto y medida *su* religión, *su* verdad, *su* mundo, *su* imagen de sí mismo, sacrificando a ello la realidad objetiva. Antepone a cualquier otra consideración su propio albedrío, su conveniencia y provecho, sus ocurrencias y manías, sus opiniones y prejuicios, sus emociones o impresiones sentimentales. Ve y juzga todo a través del tamiz tan arbitrario como deformante de su sentimiento y su razón discursiva, emancipados ambos de cualquier guía o autoridad superior.

Con semejante postura de base, el ego acaba arrollando todo a su paso. No hay realidad, por consistente o firme que parezca, que se resista a su poder corrosivo y destructor. Y su primera víctima es el propio individuo en el que

se cobija y desde el cual opera; es decir, la persona misma que ha dado rienda suelta a su tendencia egocéntrica no ha sabido refrenarla y someterla.

**Megalomanía y gigantismo titánico**

Por lo que se refiere al descomunal tamaño del dragón, que es uno de los aspectos o ingredientes de su monstruosidad, podemos ver en el mismo una alusión al gigantismo y la megalomanía a que tan proclive se muestra la existencia egocéntrica. O también, si se prefiere, una referencia alegórica a ese afán de rebasar los límites de la propia condición o naturaleza que resulta tan característico de la hibris egótica y que recibe el nombre de titanismo. Recordemos que el titanismo, término que proviene del mito griego, consiste en la rebeldía contra lo Divino, el intento de escalar y asaltar el Cielo. Idea que tiene su correspondencia, dentro del mundo bíblico, en la gigantesca Torre de Babel.

Por otra parte, el ego se mueve a gusto en lo cuantitativo, que es algo puramente exterior y material, siéndole ajeno, sin embargo, el concepto de calidad o cualidad, que es interior y espiritual. De ahí ese culto a la cantidad que suele ir asociado al egocentrismo. Lo cual se traduce en una búsqueda de las grandes magnitudes, una supersticiosa veneración de los grandes números. Es como si el ego, consciente de su insignificancia y poquedad, tratara de arroparse en lo mucho y lo grandioso para silenciar o camuflar lo poco que es.

El ego nunca está satisfecho con el tamaño que ha adquirido ni con el espacio que ocupa. Quiere ser más, tener más y aparentar más. Todo lo que tiene y posee le parece poco. Ansía acaparar sin medida, para parecer más grande, para que se le vea mejor, para sobresalir y destacar por encima de los demás. Es una entidad híbrida, en el sentido que los antiguos griegos daban a la palabra *hibris,* equivalente de desmesura, exceso, descontrol, ebriedad, insolencia, rebeldía contra los propios límites.

El sujeto egotista o yoísta busca adquirir un volumen que imponga y se imponga, que cause impresión y aplaste cualquier forma de oposición. Necesita crecer y aumentar sin cesar, a costa de otros, en la mayoría de los casos aplastándolos y arrollándolos. Se siente dominador del mundo, que le

parece siempre pequeño para colmar su enorme ambición. Está animado por una irresistible manía de grandeza; manía de grandeza que lleva como contrapartida una pequeñez espiritual, intelectual y moral. El gigantismo es, en realidad, la máscara externa de un enanismo o raquitismo interior.

Tales rasgos aparecen acentuados al máximo en la civilización moderna, que descansa precisamente en el culto al ego. Adondequiera que dirijamos la mirada, vemos clamorosas manifestaciones del amor a lo colosal y ciclópeo: enormes máquinas, gigantescas industrias, grandes almacenes, altísimos rascacielos, aviones y barcos de dimensiones impresionantes, monstruosos edificios para vivir o trabajar, moles inmensas que parecen construidas para apabullar y abrumar, ingentes megalópolis que se extienden sin control, mastodónticas chimeneas que alzan su silueta humeante sobre las grandes urbes como si fueran bocas ardientes de dragón. Obras colosales todas ellas en las que el ego proclama su soberanía petulante y engreída, su dominio sobre la naturaleza y sobre los demás hombres. Con su inmensa mole, con su masa insolente e inconmensurable, esta civilización de lo cuantitativo y lo descomunal, aplasta lo pequeño, lo hermoso, lo tierno y delicado, lo íntimo, lo humano y personal (que es siempre delicado).

Como muestra de la actual civilización gigantista emergen también ¡cómo olvidarlo!, gigantescos genocidios y descomunales campos de concentración, cuyo macabro perfil se insinúa como rasgo distintivo de este último siglo del milenio, siglo culminante de la egolatría.

Hasta en el enorme poder de las terribles armas de destrucción masiva producidas por la técnica moderna se expresa esa vocación al gigantismo, ese afán por conseguir inmensos efectos. Es el gigantismo de la destrucción: matar, destrozar y aniquilar lo más posible en el menor tiempo que quepa imaginar. El gigantesco y mortífero hongo atómico elevándose hacia el cielo con ensordecedor rugido tiene todo el valor de un símbolo, símbolo siniestro de una era babélica, como si fuera la exhalación destructoria de mil dragones.

Ejemplo sumamente ilustrativo de semejante tendencia gigantista es el tristemente célebre *Titanic,* el gigantesco trasatlántico hundido en las frías aguas del mar del Norte en los albores del siglo XX. Descomunal monumento

flotante a la ostentación y la soberbia egocéntricas, en el *Titanic* se compendia toda una actitud ante la vida. El mismo nombre que luciera con orgullo en la proa no puede ser más sintomático, haciendo de él un auténtico buque insignia de la civilización titánica. Y no menos significativas fueron las blasfemas palabras pronunciadas en el momento de su botadura: "ni el mismo Dios podrá hundirlo".

El mismo nacionalismo, que no es sino un egoísmo o egocentrismo colectivo, constituye un claro ejemplo de esta tendencia al autoengradecimiento. Basta observar esa obsesión por ampliar las propias fronteras, por agrandar el territorio de la nación a cualquier precio, incluso englobado a minorías extrañas y tratando de imponerles a la fuerza la propia lengua y cultura; llegado el caso, incluso excluyendo, persiguiendo y exterminando a los grupos que no son aceptados o que se nieguen a ser asimilados.

No podría dejar de mencionarse el caso de los modernos regímenes totalitarios o dictatoriales, en los que el culto egolátrico del "líder" hace que las calles se llenen de enormes retrasos o de monumentales esculturas del genial y apabullante salvador político (en algún caso se ha llegado a reproducir incluso sus huellas digitales sobre un colosal dedo erigido en su honor, reproducción exacta del suyo). Todo ello suele ir acompañado, a poco que el mencionado jefe carismático sienta veleidades oratorias o literarias, por discursos de varias horas de duración y por obras "doctrinales" que ocupan decenas de volúmenes. Al contemplar tales enormidades y monstruosidades propagandísticas uno tiene la sensación de pasar ante la cueva de un inmenso dragón que engulle la conciencia y la mente de las masas, al tiempo que les impone la omnipresencia de su terror.

Pero sin llegar tan lejos, en un nivel más reducido y cotidiano también podemos encontrar indicios de ese gigantismo draconiano. En la enorme mole del dragón se expresa la tendencia de nuestro ego o "pequeño yo" a agrandarse y dilatarse, a engrandecerse de manera ilegítima y desmedida, a magnificar sus asuntos y a magnificarse él mismo. Su proclividad a hincharse, a expandirse, a ampliar su espacio existencia e incorporarse cuanto tiene a su alrededor. Quiere ser lo más grande, lo más decisivo y relevante, incluso lo único que cuenta. Desearía agrandarse hasta abarcar el

mundo entero, para apropiárselo y someterlo a su poder.

Basta observar cómo afronta una charla o conversación el individuo egocéntrico, para hacerse una idea de lo que significa este agrandarse. En su intento de monopolizar la conversación, alza su voz y trata de amplificarla al máximo, hace todo lo posible por acallar a los contertulios. Parece como si quisiera aumentar su volumen para englobarlos y aplastarlos a todos. Da la impresión de querer reducir a los demás a la nada, mientras él se infla de forma desmedida e impone su peso macizo a la reunión.

Es tal el afán o manía de engrandecimiento del ego, que se comporta como si pretendiera sustituir al mundo y al mismo Dios. Parece proclamar: “el mundo soy yo” o “no hay más dios que yo”. Esta última, aunque no de una manera tan explícita, es, ni más ni menos, la actitud que adoptamos en la existencia ordinaria: estamos tan hinchados por el ego, tan convencidos de la magnitud de nuestro yo, que consideramos que es Dios quien está a nuestro servicio, y no a la inversa. Si las cosas me van mal, si sufro un grave revés o si no obtengo lo que deseo, dejo de creer en Él. “No me sirve o no me es útil, luego no existe”; “me lleva la contraria y no me da lo que le pido, y por tanto, no es Dios”.

El individuo poseído por el ego magnifica sus asuntos, sus preocupaciones, sus intereses y sus deseos. Da excesiva importancia a lo que le pasa o le afecta: agranda todo cuanto se refiere a él mismo, al igual que disminuye o aminora las cuestiones que conciernen al prójimo. Aunque se trate muchas veces de nimiedad o de sucesos sin la menor trascendencia, considera que lo que a él le pasa es lo más importante. Los problemas, actividades o iniciativas de los demás no tienen la menor relevancia; sólo los suyos son grandes problemas, sólo las suyas son actividades o iniciativas interesantes, valiosas y decisivas.

### El ego como potencia mentirosa

Ya hemos visto cómo en numerosos mitos y textos sagrados el dragón es tachado de falsificador, extraviador, seductor y engañador, siendo al mismo tiempo descrito como producto y agente de la mentira. Pues bien, todos estos son rasgos que convienen al ego, que es por naturaleza falsa, falaz y

mentirosa.
Fenómeno ilusorio y ficticio, no hay en él otra cosa que mentira, engaño y falsedad. Su manera de funcionar es artera e insidiosa. Opera siempre de un modo fraudulento. Su mismo existir consiste en mentir. Engaña con su misma presencia, pues no es lo que parece ni lo que pretende ser. Engaña con su misma presencia, pues no es lo que parece ni lo que pretende ser. Genera embustes, patrañas y falacias sin cuento; concibe sin descanso intrincados enredor y grandes mentiras que perturban y adulteran la vida. Su acción básica consiste en engañar, entrampar, equivocar, despistar, confundir y desorientar. Se trata, por tanto, de algo sobre lo que no podrá edificarse jamás nada fiable, auténtico, sano y sólido.
Privada de la luz de la verdad, la egoidad tiene que desarrollar por fuerza una acción deformante y falsificadora. Es el instrumento por excelencia del *druj* y de la *avidya*, de la mentira y la ignorancia, consideradas ambas como fuerzas operantes en la manifestación universal y que, hostiles al orden cósmico y divino, tienen su proyección en todos los ámbitos de la vida. El ego, como el dragón o "antigua serpiente", bien puede ser calificado de "padre de la mentira". Dominados por el ego, nos convertimos en siervos de la mentira, nos condenamos a ser víctimas del error, nos engañamos y mentimos a nosotros mismos, falseamos nuestra existencia en sus mismas raíces. Y dejando que nuestra vida sea conformada por la fuerza alienante de la mentira, estamos abocados a la estupidez y la demencia.
En esta consustancial falsía del ego lo que hace, según Johann Arndt, que el *Eigenliebe* o "amor propio" oscurezca la sabiduría y llene el alma de insensatez y vanidad, motivando que de él no pueda surgir sino inquietud, discordia, inestabilidad, enemistad, desunión, amargura, desgracia y perdición. A diferencia del *Gottesliebe* o "amor a Dios", que "es auténtico y está apartado de cualquier clase de engaño", siendo por ello fuente de luz y de auténtica felicidad, el *Eigenliebe*- afirma el místico alemán- "no es más que falsedad y seducción puras"(*nichts als lauter Verführung und Unwahrheit*), y precisamente por ello, "no puede proporcionarlos verdadera alegría, sino sólo una alegría falsa"; "una alegría engañosa, vana, que acaba convirtiéndose en tristeza".[1] Lo cual no quita para que este amor propio sea

el estado habitual y ordinario de los seres humanos- para ser más explícitos, de todo aquél que no sigue una vía de realización espiritual ortodoxa- y que incluso sea proclamano y defendido como la base de un orden normal, como la virtud fundamental y el ideal al que hay que tender, tal y como ocurre en la civilización actual.

Fuerza seductora, engañadora y descarriadora, la mente egótica nubla la capacidad de percepción, nos impide ver la verdad y nos extravía en la marcha de la existencia. Nos desvía de nuestro camino, nos aparta de nuestra más honda vocación y nos aleja de nuestra verdadera meta. El ego, en efecto, nos seduce con sus embelecos, con su poder de ilusión, con sus trampas y sus argucias. Nos hace vivir como sordos y ciegos, al menos como seres que no ven ni oyen bien, incapaces de percibir con nitidez el perfil y el elocuente mensaje de las cosas; como necios que dan por cierto cualquier cosa que se les presente con aspecto atractivo; como ilusos o alucinados, que toman por real lo irreal e ilusorio, que viven apegados a las apariencias o que toman muy en serio sus propias alucinaciones.

Taimado, astuto y hábil en extremo, el ego se sale siempre con la suya. Sabe poner a su servicio todas las potencias y energías del alma. Maestro en las artes del engaño, se las ingenia para convertir en aliados y secuaces de su propio partido- el partido de la mentira- hasta aquellas facultades cuya función es servir a la verdad, o que más llamadas están a hacerlo. Así, por ejemplo, la memoria será convencida para que actúe selectivamente, recordando sólo lo que al ego interesa y borrando lo que

1. J. Arndt, *Vier Bücher vom wahren Christentum*, Reutlingen, ed. 1928, pp. 736 s.

no le conviene, o incluso trastocando por completo los recuerdos, para recordar como blanco lo que es negro o negro lo que es blanco. La misma inteligencia, que debería desenmascararlo y desarmarlo, arrojando luz sobre él, cae víctima de sus ardides y sucias tretas, quedando por completo bajo su poder y convirtiéndose en eficaz instrumento para distorsionar y manipular los hechos a su antojo.

Una de las más notorias y graves derivaciones de esta naturaleza fraudulenta del ego-dragón es su tendencia a falsear, deformar y desfigurar la realidad. Demagogo impenitente, manipula los hechos a su conveniencia. Cualquier acontecimiento, dato o situación lo ve y juzga a su gusto; lo modula, retoca, maquilla y disfraza hasta dejarlo irreconocible. No hay nada que escape a su potencia deformante y falsificadora. Todo lo distorsiona; todo lo interpreta y presenta de manera errónea, sesgada, torcida, partidista, parcial y sectaria.

Nos quiere hacer ver las cosas de forma distinta a como son. Toda su obsesión es hacernos creer que lo justo, correcto y normal es injusto, incorrecto y anormal, y a la inversa, que aquello que se hace de forma indebida es lo realmente aceptable. Cualquier suceso o fenómeno queda adulterado cuando el ego pone sobre él su ojo interesado o su zarpa ávida. No respeta a nada ni a nadie. Considera que todo debe plegarse a sus deseos y para ello no vacila en recurrir a las más indignas tácticas y artimañas. Todo lo descompone con su acción mendaz y falsaria para convencernos de que las cosas son como a él le conviene. Hasta la cosa más nimia es víctima de su habilidad manipuladora, de sus corrosivas mentiras, de sus burdos manejos y de sus retorcidas fullerías. Y no debe perderse de vista que semejante acción deformadora y adulteradora es, en definitiva, una de las formas que adopta el instinto de la destrucción.

En relación con esta naturaleza mentirosa de la egoidad, es oportuno llamar la atención sobre una doble conexión: la conexión entre ego y mente, por un lado, y la conexión entre mente y mentira, por otro. En primer lugar, hay que constatar que el ego se identifica en la práctica con la mente. Mente y ego son conceptos intercambiables, pudiendo ser considerados como dos formas distintas de designar la misma cosa: el ego existe y funciona por medio de la mente, mientras que la mente nutre al ego, al tiempo que es alimentada por él. Así lo ensena el Vedanta, junto con el resto de las doctrinas orientales, cuando postula la correlación existente entre *manas* (mente) y *ahankara* (sentido del yo), según antes hemos visto.[2]

2. Ver *supra,* p.210. Remito a mi obra *Mente, espíritu y libertad*, en la que se analiza con mayor detenimiento todos estos conceptos de la terminología oriental referida al mundo de la mente.

Pero una vez establecida la identidad entre ego y mente, es menester añadir que esta última opera de una manera mentirosa, tramposa, hostil a la verdad y a la realidad. Dicho con otras palabras: la mente miente sin cesar y llevada por un impulso irresistible; la mentira es su forma básica de funcionamiento, su elemento constitutivo y su ambiente natural. Resulta altamente indicativo, a este respecto, el nexo etimológico que une a las palabras “mente” y “mentira”, nexo que puede constatarse en las voces latinas *mens* y *mendicitas* (la voz latina *mens* está emparentada con la sánscrita *manas* y la anglosajona *mind*). Es este un extremo que ha sido puesto en evidencia por Arnaud Desjardins, el cual muestra cómo el francés *mensonge* (mentira) derivada del latín *mens*, que forma precisamente su primera sílaba. Analizando el funcionamiento patológico de la mente- de toda mente que no haya sido sometida a un proceso de purificación-, Desjardins llega a la conclusión de que los mecanismos mentales tienen por naturaleza una manera falaz y mentirosa de funcionar que va en detrimento del mismo sujeto que los pone en marcha y comete el error de identificarse con ellos. Buen conocedor del Yoga y el Vedanta, el citado autor hace una magnífica disección de la labor mendaz, suplantadora de la verdad y creadora de un mundo falso e irreal, que lleva a cabo el *manas*, el cual define como “la mente en tanto que pensamiento egocéntrico, susceptible de error”.[3]

La acción distorsionadora de la mente se proyecta tanto sobre el propio mundo personal como sobre el mundo que nos rodea, operando a través de dos mecanismos sumamente eficaces: de una parte, vela y oculta la verdad, sobreponiéndole una capa que impide verla con claridad y limpieza; y, de otra, lo que acaso sea más grave, hace ver cosas inexistentes, crea espejismos e imágenes fantasmagóricas que inducen a percibir lo que carece de base real (es el ejemplo típico de quien cree ver una serpiente donde sólo hay una cuerda) o a dar excesiva importancia a cosas que no la tienen.

Como explica Desjardins, la acción engañadora y falsificadora de la mente actúa, pues, en un doble frente: "impedir ver lo que es y hacer ver lo que no es". Por lo que se refiere a nuestra propia intimidad, la mente recubre nuestra naturaleza real con una serie de ficciones, ilusiones, deseos y enfoques subjetivos que impiden vernos como somos en realidad. Con un consumado arte del ilusionismo y la prestidigitación, la mente- explica Desjardins- "recubre lo que es con lo que no es, con algo que es inventado", y forja así un yo ficticio que impide ver el yo auténtico. El "hombre real" desaparece, enterrado bajo la gruesa capa de falsedades que la mente le ha superpuesto, y en su lugar surge un "hombre artificial", hecho todo de engaño y falsa apariencia.[4]

3. A. Desjardins, *A la receherche du Soi,* París, 1977, pp. 207.

4. *Ibid,* pp. 210-214.

Una operación semejante de desfiguración y falsificación manipuladora es la que la mente- la "mente egótica", aunque tal expresión resulta de hecho una redundancia, por lo antes dicho- lleva a cabo con respecto al mundo exterior, o sea, en relación con la realidad en que nos movemos. Mediante ese doble mecanismo de ocultación de lo real y de invención de un sucedáneo de realidad o de una realidad ficticia, se nos cierra la vía a una percepción justa de la situación global que configura nuestro entorno vital.

Con el aberrante funcionamiento de tales procesos mentales, tan sutiles como astutos y arteros, el ego nos impide captar y aceptar las cosas que ocurren a nuestro alrededor que nos pone delante en todo momento- que nos impone, para ser más exactos- hacen que nuestra mirada quede completamente pervertida, alterada y deformada, con lo cual le resulta imposible percibir de forma realista las condiciones, circunstancias y vicisitudes de la existencia. En vez de prestarnos las cosas tal cual son, el ego las violenta y desvirtúa para ajustarlas a su peculiar visión, emitiendo un juicio positivo o negativo según le sean favorables o desfavorables; es decir, según se vea potenciado o rebajado, afirmado o negado por ellas. Todo queda supeditado a sus filias y fobias, lo que conduce a un proceso de

ofuscación, de alteración y enmascaramiento de la realidad, que nos va cegando cada vez más y que, a medida que pasa el tiempo, se hace más difícil de corregir. Un proceso de continua manipulación y tergiversación que nos encierra de forma irremisible en nuestro propio mundo privado, privativo, separado y exclusivamente nuestro, hostil a todo lo demás.

Bajo la presión del ego sufrimos una tremenda deformación óptica: nuestra capacidad de visión queda desenfocada y viciada, se torna interesada y tendenciosa. Y lo mismo ocurre con nuestra capacidad de escuchar, que se va haciendo cada vez más pobre y débil: el ego nos hace duros de oído, nos ensordece con su ruido incesante. Esto acaba conduciendo a una ceguera y sordera para todo lo que realmente importa, para las dimensiones más sutiles y elevadas de la vida, que son precisamente aquellas que menos interesan al ego, ya que el emerger de tales cosas significa el fin de su ilegítimo reinado.

La consecuencia de actitud tan aberrante es fácilmente constatable en la vida de cada día: en lugar de vivir en *el* mundo, abiertos a su voz sutil y receptivos a su verdad objetiva, en diálogo sincero y amistoso con la realidad circundante, vivimos en *nuestro* mundo, un mundo falso y subjetivo, que no responde a la realidad, teñido de un oscuro partidismo personal, y del que la cueva, fortaleza o guarida del dragón constituye una buena figuración simbólica. Y vivimos en ese mundo propio crispados y cerrados a cualquier comunicación exterior, violentamente reactivos frente a lo que el torno nuestro acontece, impedidos para percatarnos siquiera de cualquier cosa que no afecte directa o indirectamente a nuestro ego. El camino queda así abierto a las mayores aberraciones y a las más grotescas piruetas.

Bien podemos, por tanto, concluir que la mente conformada por el ego y a él ligada es el reducto de la mentira. Decir “mente egótica” es decir “mente mentirosa” o “mente embustera”. El ego-mente es al mismo tiempo padre de la mentira y producto él mismo de la mentira. No puede existir sin la mentira: se nutre de la mentira y genera continuamente una mentira tras otra: es una mentira que se sustituye a sí misma procreando sin cesar

nuevas mentiras, rodeándose de un ambiente falso, erróneo e irreal. Está, pues, muy acertado Jean Marchal cuando ve en el dragón apocalíptico el símbolo de “la mentira mentirosa”.[5]

## Bestia negra, oscura y tenebrosa

Otro punto de coincidencia entre el dragón y el ego es su negrura, su conexión con la oscuridad y las tinieblas, la tonalidad sombría, negra o negruzca de su forma de vida. El ego se caracteriza, en efecto, por su naturaleza oscura y tenebrosa, su poder entenebrecedor, su apego a la penumbra y a los ambientes caliginosos, su hostilidad a todo lo que suponga claridad y luminosidad.

Al igual que el dragón del mito, el dragón del ego siente una anormal predilección por las zonas oscuras y deficientemente iluminadas; pues es ahí donde puede sobrevivir, afianzar su *modus vivendi* parasitario. Busca en todo momento la penumbra, la fuliginosidad que ciega la vista, el negror donde no se ve claro o no se ve en absoluto. Se refugia en una negra cueva, en la que no penetra la luz de la consciencia y de la inteligencia, una oscura caverna situada en el inframundo del alma (semejante al mundo subterráneo o subacuático donde tiene su guarida el dragón).

Pero, además, el ego se halla movido por un irresistible impulso a difundir, extender y acentuar esa oscuridad que es su ambiente vital. Tiende a fomentar por todos los medios la lobreguez y la sordidez. Es propenso a regodearse en las tonalidades negras de la vida, aquellas que acompañan al vicio, a lo torcido y avieso (aunque muchas veces las camufle con colores alegres y seductores).

Engendro de las tinieblas, como el dragón, el ego tiene todas las de ganar en medio de los ambientes fuliginosos o poco claros. En la penumbra y las sombras aumenta su fuerza, hasta el punto de hacerse invencible, mientras la claridad lo debilita y anula. Al igual que ocurría con la Hidra de Lerna,

5. J. Marchal, *L'Apocalypse de Jean*, cit, pp. 163-167,

que veía potenciadas sus energías en el ambiente sombrío y pútrido de la ciénaga, el monstruo egótico se ve vigorizado, resultando prácticamente invencible, allí donde imperan la oscuridad y la confusión, allí donde no penetra el resplandor objetivo y clarificador de la verdad.

El ego-dragón pesca en río revuelto. En las aguas turbias y cenagosas, sucias y ennegrecidas por la acumulación de residuos, oscurecidas por impurezas mentales y detritus emocionales, es donde puede recoger una más abundante cosecha. Es en la ciénaga del subjetivismo, de la bruma irracionalista y sentimental, donde se halla su hábitat natural y donde tiene asegurado su poder. En un mundo luminoso, en el que resplandezca la luz objetiva de la verdad y en el que respire un aire limpio y puro, libre de miasmas subjetivistas y pasionales, no tiene posibilidad de afianzarse por mucho tiempo. Es lo que indica la certera fórmula del libro de Job que citábamos en un capítulo anterior, en la que se subraya en nexo entre el Leviatán y la fobia a la luz diaria: cuando vivimos como “despreciadores del día”, despertamos al Leviatán, lo alimentamos y cobijamos, renovando su poder.

Todo ellos es consecuencia del desprecio o del odio a la verdad. La verdad es luz y claridad. La mentira, la falsedad y el error no soportan ni lo uno ni lo otro; son resquicios o brechas de las tinieblas, erupciones del mundo de la oscuridad que siembran la confusión y propician el ennegrecimiento de la vida. Todo acto, palabra o pensamiento que no se ajuste a la verdad, que no esté iluminado por su luz, se oscurece y enturbia de modo peligroso, se vuelve viscoso y poco claro, adquiere un tono sombrío que resulta amenazante. Toda forma de vida que prescinda de la verdad a la hora de delinear sus planteamientos básicos se torna confusa, lóbrega y tenebrosa; tanto más tenebrosa cuanto más falso, erróneo o mentiroso sea el enfoque en el que se sustenta.

El ego, dice Swami Ramdas, es negro y sombrío como un fantasma: “es tan irreal como la sombra; pertenece al dominio de la ignorancia y la oscuridad”.

Engendro tenebroso, “no es más que una sombra, una obsesión y una ilusión”.[6]

La egoidad es como un velo negro, una negra capa o capucha que, cubriendo nuestra cabeza, nos impide ver y vernos; es decir, conocer lo que nos rodea y conocernos a nosotros mismos. Un capote o caparazón renegrido, a través del cual no pasa la luz y que, al ennegrecer o entenebrecer nuestra visión, hace que se tornen denegridas por entero nuestra persona y nuestra vida.

6. Sw. Ramdas, *Pensées*, trad;, Lyon, 1956, pp. 13 ss.

William Blake tiene reflexiones muy oportunas a este respecto. Buceando con su fina intuición poética en el misterio del lenguaje y en el contenido simbólico de las palabras. Blake descubre en la misma estructura de la palabra inglesa *selfhood*, “egoidad”o “yoidad”, una velada alusión a la función encubridora, y por tanto oscurecedora y falsificadora, del ego; ya que el sufijo *hood*, cuando funciona como sustantivo, significa caperuza, capucha, capota o capirote (como el que se pone a los halcones en cetrería para impedirles ver e iniciar el vuelo). El suma, algo que cubre y vela, que no deja ver bien y que obliga a ir tanteando, de manera torpe y tosca. Por lo tanto, s*elf-hood* podría traducirse como “caperucha-del-yo” o “caperuza-del-ego”.

A los ojos de Blake la egoidad es, pues, como una especie de capucha oscura que cubre al Yo real, nuestro auténtico *Self,* impidiéndonos ver quién somos e imposibilitándonos por consiguiente emprender el vuelo que nos ha de llevar a nuestra auténtica patria espiritual. Es como un capirote, “velo cubridor” (*covering veil*) o “dureza opaca” (*opake hardness*), que nos ciega y nos sume en la oscuridad tan cara al dragón: nos hace vivir en la noche (*the night,* en inglés) que es la negación de la luz (*the light,* cuya “l” inicial, ligera y libre, se ve significativamente sustituida por la “n” de la negación, del

visceral, pesado y tenebroso “no”). Esa capucha es un velo que nos envilece: Blake juega también con la similitud que presentan las voces *veil* (velo) y *evil* (mal, maldad o malvado), formadas por las mismas letras dispuestas en distinto orden y que vienen a ser como una inversión de *live*, vivo y vivir, como indicando que dicho velo egótico, hecho de maldad, supone la inversión o negación de la vida: ambas palabras, *veil* y *evil*, que son casi como *live* leída al revés, ponen al final la “l” con la que comienza *live*, al igual que *light,* la *luz*, y *love*, el amor. La negra capucha de la egoidad es, por tanto, un velo vil que es hostil a la luz, al amor y a la vida; el velo de vileza y veleidad que no nos deja ver lo noble, profundo y valioso; un velo encubridor y pervertidor que nos aleja de la realidad, tanto de la realidad que llevamos dentro como de la realidad que tenemos fuera.7

“Estamos hundidos en un foso de la más negra oscuridad, la oscuridad de nuestro egoísmo”, escribe el Iman Khomeini en el interesante trabajo ya citado con anterioridad. Esa oscuridad, añade el dirigente religioso chiíta, hace que vivamos preocupados únicamente por nosotros mismos y nuestros propios deseos, aceptando lo que nos interesa, pero negándonos en cambio a aceptar lo que va en contra de nuestros intereses, por muy justo y correcto que sea”. Con lo cual no nos percatamos de la Luz que brilla dentro de nosotros y damos la espalda a la Belleza y la Perfección divinas que nos llaman. 8

7. N. Hilton, *Literal Imagination, Blake’s Vision of Words*, Los Angeles, 1983, pp. 245 s.

8. Ayatollah Khomeini, *Light within me,* Qum, 1995, p. 140.

Con su malsana inclinación a huir de la luz y refugiarse en la penumbra, la egoidad sume la vida humana en las tinieblas de la ignorancia existencial: lo que en la tradición oriental recibe los nombres de *avidya* o “ceguera espiritual” (literalmente “no-visión”: *a*= no o sin; *vydya*= visión) y *ajnara,* “in-sapiencia” o “no-conocimiento” (*jnana* significa sabiduría o gnosis, siendo la letra *a* el mismo prefijo de negación o privación que interviene en la formación de la palabra *avidya*).

Es importante apuntar que, en el lenguaje simbólico tradicional, la ignorancia, además de estar simbolizada por la oscuridad y a la noche, y como consecuencia de ello, se halla vinculada al sueño, al letargo invernal, al estado del hombre dormido, que aún no ha despertado al mundo de la verdad y la realidad espiritual. No en vano el dormir requiere estar a oscuras, bien sea de noche o en un recinto donde no haya luz. Y no estará de más apuntar que, en este caso, no se trata del dormir en cuanto estado de paz y descanso reparador, sino en cuanto negación del estado de vigilia, en cuanto vida disminuida o anulada, casi como muerta. Es el sueño que nos aparta de la vida real, nos entrega a un mundo imaginado de propia creación y nos inutiliza para la vida activa, diurna, consciente y erguida, realizada al aire libre y bajo la luz del sol. El estar dormido o somnoliento como opuesto al vivir despierto, con lucidez y plena conciencia, gozando de la luz y recreándose en ella.

Todo esto se cumple en el mundo de la egoidad, que es un mundo de sombras y de imágenes oníricas: la caverna oscura del mito platónico, en la cual los hombres no perciben sino las sombras de la verdadera realidad y se mueven como sonámbulos. En dicha caverna impera un negror que invita a dormitar, a desertar de la vocación vertical del hombre, para dejarse caer vencido por el sueno y tenderse con pereza sobre la horizontal terrena.

El vivir egótico, girando siempre de forma monótona al centro del propio yo, es aquel “vivir de sombras y de engaño” que deploraba Fray Luis de León en su oda a la *Noche serena.* Un vivir como “en cárcel baja, oscura”, sin poder percibir la claridad celeste, “de noche rodeando, en sueno y olvido sepultado”.

A esta existencia durmiente, horizontal y yacente, cubierta por el negro velo de una noche tan prolongada como pesada y cerrada, alude el sueño de las princesas encantada del que hablan tantos cuentos y leyendas; sueño velado por el dragón, que no tiene interés en que nadie llegue hasta ella, para despertarla y hacer que en su entorno amanezca de nuevo. Es el símblo de la influencia adormecedora que sobre las facultades superiores del hombre

ejerce el sueño de la ignorancia, la expresión simbólica de la pobreza de vida a que le condena el estado de hipnosis y amnesia egocéntrica.

El dragón egótico nos mantiene perpetuamente recluidos en la caverna de los durmientes, atados por las cadenas del sueño que es ceguera para la luz de la Verdad, distracción y falta de interés por lo esencial, olvido de nuestra verdadera naturaleza y de nuestra vocación primordial. Y no sólo nos sume en ese necio dormir que es prisión y desorientación, intoxicación o borrachera del alma, privándonos de la libertad y del conocimiento de nuestro auténtico ser, sino que además se opone con todas sus fuerzas a que salgamos de tal estado. Cierra el paso al caballero o príncipe solar que nos ha de despertar del sueño de la ignorancia; trata de aniquilar al mensajero de la luz que nos ha de liberar de la tiranía de las tinieblas y de las sombras de la muerte: la muerte del sueño existencial, el sueño que es muerte a la vida del Espíritu. Todos los esfuerzos del dragón del ego van orientados a evitar que en nuestro interior amanezca, que en el horizonte de nuestra alma salga el Sol de la libertad y podamos así unirnos con plena conciencia a nuestra prometida la Sabiduría divina.

Desde esta perspectiva, el ego se nos aparece como un funesto hechicero que nos encadena a sus oscuros encantamientos. Es un mago negro o brujo nigromante que hace surgir ante nosotros un falso mundo de ensueño, ilusorio e irreal, al cual trata de presentarnos como la verdadera realidad, lo único real, y en el que pretende encerrarnos de por vida.

Fenómeno mágico o máyico (derivado de la acción engañadora de Maya, la Ilusión cósmica), el ego nos sugestiona con sus embrujos y malas artes, cual nefasto y embaucador ilusionista, sumiéndonos en un sueño hipnótico que nos pone enteramente a su merced. Nos envuelve en una densa nube negra de efectos adormecedores y alucinógenos que nos impiden ser nosotros mismos y actuar con lucidez y ánimo despierto, viendo las cosas como son, en vez de verlas como él nos la presenta. Ya hemos visto que la vinculación a la magia negra o el poseer ciertos poderes de “demonio-mago” son algunas de las características que numerosos mitos realzan en la figura del dragón.

### El ego como espíritu de negación y destrucción

Pero el dragón-ego, al igual que el dragón del mito, es además el espíritu de la negación, la fuerza negadora por antoomasia. Niega por definición todo lo que no sea él mismo.

Rechaza cualquier cosa que no vaya orientada a su propia satisfacción o engrandecimiento. Repudia como nocivo, aplasta y derriba de un zarpazo, todo aquello que no venga a alimentar su deforme cuerpo. Sólo afirma su propio ser egótico, que es pura ilusión, total inanidad y nulidad. Está movido por una enfermiza obsesión por afirmarse, por afianzarse en cuanto ente separado y distinto. Pero como es una entidad precedida de un signo negativo, ese afán autoafirmador se traduce en una radical negación de todo lo demás. Lo único que se ve afirmado por la actitud egótica es el "yo y lo mío"; pero, siendo el ego en sí mismo negación, ese mismo "yo y lo mío" que no trata de afirmar y potenciar acaba viéndose negado, destruido, socavado, minado por una irremediable dolencia a causa de esa desmedida y mal enfocada tendencia autoafirmadora.

La postura básica e instintiva del ego consiste en una negativa existencial. Dice "no" a todo aquello a lo que debería responder con un "sí" rotundo. Como agente que es de la mentira, trata de afirmar lo falso y negativo, mientras niega lo verdadero y positivo. No en vano la mentira es básicamente negación: negación de la verdad, de la realidad, de lo que es; pretensión de afirmar lo que no es sobre lo que en verdad es. Por eso la mente egótica tiene que actuar forzosamente de forma negadora, anuladora, subversiva, socavadora de todo lo real y valioso. Se niega a aceptar la realidad y la verdad; se niega a insertarse en un todo más amplio, en un conjunto orgánico que dé sentido a su existencia; se niega a servir y subordinarse (en vez de servir a los demás, se sirve de ellos, y en vez de subordinarse a aquello que lo trasciende, que le es superior y le está supraordenado, trata de subordinarlo a sí mismo); se niega a supeditarse a nada ni a nadie (al contrario, pretende supeditar todo, principios y verdades, valores y personas, a su antojo); se niega a ser parte o miembro de una

comunidad, a fundirse con la vida cósmica. Quiere existir separado, como un islote existencial, como ente distinto y distante del resto de los seres, quiere ser él la comunidad, el todo, el cosmos, la vida, lo único que tiene valor (habría que recordar el título de la obra yoística o individualista escrita por Max Stirner, *El único y su propiedad*). Y por eso dice "no" a todo, porque todo- todo lo real, todo lo verdadero, todo lo auténtico y valioso, la estructura misma de la realidad- se opone a esa tendencia separatista.

Engendro irreal, actúa él mismo como engendrador de irrealidades que son simple fruto de la imaginación o la fantasía y como *des-realizador*, esto es, como obstaculizador, socavador, o demoledor de realidades. Hasta las realidades más sólidas y valiosas son puestas por él en duda y corroídas hasta que se desmoronan. Opera con un impulso contrario a lo que es creación y creatividad, con una proyección *des-creadora*, para usar la certera expresión acuñada por Gabriel Marcel. El yo o ego lo "negativiza todo", apuntaba con acierto William Blake. Es una potencia nihilista, que arrambla con cualquier cosa que se le ponga por delante, proyectando sobre ella su propia nihilidad.

Esta actitud negadora del ego se halla claramente reflejada en todos los mitos y doctrinas espirituales. Es el rebelde *Non serviam,* "No serviré", de Lucifer, cuando se niega a ponerse al servicio de su Creador, el Rey supremo del universo. También "la caída" de la humanidad, el pecado original que la aleja del estado primordial de paz y plenitud, es explicado por la teología cristiana en términos de una radical negativa a aceptar la Ley divina. "No quiero" es el grito que, brotando impetuoso del pecho humano, compendia la ruptura de la armonía primigenia en que el hombre fue creado. Esta visceral tendencia negadora del ego está en la raíz del resto de los rasgos característicos de la vida egótica: el apego a la mentira, la ambición y la soberbia, la inclinación a la violencia (José Antonio Marina ha definido la violencia como "el furor de decir no"), el odio a la luz y la claridad, el afán destructor y falsificador, la inercia paralizante y el impulso descendente (la tendencia catagógica: de hundimiento en lo material, de deslizamiento hacia abajo, de caída y regresión en lo infrahumano), la renuncia a ascender y

elevar la propia vida. En suma, todos los vicios que corroen la vida humana.

Pero no acaba aquí la labor negadora del yo egótico. Por encima de todo esto, el ego, al engañarnos haciéndonos confundir nuestro ser auténtico con su sombra ilusoria, trata de negar nuestra más honda realidad. Con ello nos niega también la libertad, la paz y la felicidad. Nos niega la vida plena, rica y auténtica, henchida de gozo, rebosante de sabor y saber. Semejante postura negativa nos aprisiona y esclaviza, al igual que el dragón retiene prisionera y esclava a la doncella en el mito; desertiza nuestra vida, como hace el dragón con la región que sufre su tiranía. Con su postura negativa y nihilista, el ego-dragón se alza desafiante frente a la inteligencia, frente al Intelecto superior, la Razón divina, encarnada en la Mujer vestida de sol, que, como hemos visto, representa la potencia afirmadora. La mente mezquinamente egótica se sitúa como enemiga frente a la Mente en sentido eminente, que es nuestra auténtica Naturaleza, la única que nos puede hacer ver la Verdad.

**La propensión violenta y sanguinaria del ego**

Como el dragón, el ego es también homicida. Al igual que el dragón del mito y la leyenda, el ego exige un continuo sacrificio de vidas humanas: el de la vida de los demás, cuyos derechos y cuya autonomía para nada tiene en cuenta, y el de la vida del sujeto que lo porta y sufre, la cual altera, perturba y corroe de forma tan radical como implacable.

Exige el sacrificio, en fin, de las diversas facetas de nuestra personalidad y de las distintas fases de nuestro devenir terreno que, como otras tantas vidas desarrolladas de forma sucesiva o simultánea, forman la vida total de cada uno de nosotros. Llevado por su ilusoria creencia en una propia existencia independiente y por su afán en aferrarse a lo perecedero, el dragón del ego va inmolando tan inmisericorde como atolondradamente ante su propio altar profano cada una de esas pequeñas y fugaces vidas que son cada uno de los instantes que integran nuestra existencia; asfixia entre sus deformes miembros el germen de felicidad, de paz y luz espiritual que todas y cada una de ellas encierran.

Es un continuo desgarro de la vida humana, tanto propia como ajena, lo que el ego ocasiona con su visión deforme de las cosas y sus pretensiones tiránicas, absolutistas y separatistas. Con sus garras sedientas de sangre, ávidas de poseer, descuartizar y dominar, y con sus fauces inquietas y hambrientas, ansiosas por devorar cuanto le salga al paso, despedaza y destroza las mayores riquezas de la vida. Y, sobre todo, exige con voracidad sin igual la inmolación de aquella "Vida de la vida" que es la vida espiritual, la realidad trascendente y eterna, la cual oprime y sepulta en el olvido, hasta casi hacerla desaparecer. Como dice William Law, el ego es el asesino por antonomasia, pues "mata la vida divina dentro de ti"; movido siempre por la "voluntad propia" (*self-will*), el "amor propio" (*self-love*) y la "búsqueda de sí" (*self-seeking*), "es tu propio Caín que asesina a tu propio Abel".[9] Es su afán de dominar, de oprimir, de supeditar cualquier realidad a su existencia y someterlo todo a su poder, lo que convierte al dragón del ego en puro fermento destructivo.

El máximo ejemplo de esta capacidad auto-destructora del ego lo constituye el suicidio. El ego, al no poder soportar el impacto de una determinada situación sentido por él como gravemente lesiva, humillante o dolorosa, no duda en dar muerte al individuo en el que vive. Ya sea un insuperable sentimiento de vergüenza por algo que se ha hecho de manera indebida o poco honrosa, ya sea el miedo a afrontar la ruina económica o una grave enfermedad, ya sea la sensación de hundimiento ante un estrepitoso fracaso o por un despecho amoroso, es siempre la fuente impresión de rechazo, de negación o anulación, que se produce en el propio fondo egótico lo que mueve la mano del suicida. El ego antepone sus exigencias y pretensiones a la vida de la persona en cuestión, y sacrifica sin miramientos esta vida para no verse lesionado, para no tener que pasar por un mal trago que considera insufrible. Bien se puede concluir, a la vista de las consecuencias que acarra la tiranía egótica: "Si no matas al ego, el ego te matará a ti".

El cuento zen antes citado de la lucha de los tigres a la que pone fin el maestro Chü con su bastón mágico, leyenda que aparecía en relación con la doma de los dragones, ilustra de forma muy gráfica sobre la naturaleza

violenta y autodestructora del ego, así como sobre los conflictos internos que la misma acarrea. Esa feroz lucha de los tigres muestra de forma muy gráfica la pugna que el ego libra incesantemente consigo mismo; pugna derivada de la avidya, de la ceguera o ignorancia espiritual que es su mismo elemento vital, y que es avivada dentro del individuo por el fuego consumidor del amor

9. W. Law, *The Spirit of Love*, ed. Por S. Spencer, Cambridge, 1969, p. 214. En sus comentarios sobre el episodio bíblico del enfrentamiento entre Caín y Abel, Filón sostiene que Caín representa “la doctrina del amor de sí mismo”, como lo evidencia su mismo nombre, que quiere decir “posesión”, ya que “se cree dueño de todas las cosas”. Caín, según Filón, lo refiere y atribuye todo a su propia individualidad, a sus móviles, facultades y medios humanos. Abel, por el contrario, cuyo nombre quiere decir “el que todo lo refiere a Dios”, encarna “la doctrina del amor de Dios” (*De sacrificis Abelis et Caini*, I, 1-3). Es interesante recordar, a este respecto, el linaje cainita que el poema de Boewulf atribuye al monstruo Grendel.

propio. En efecto, el ego vive en perpetuo conflicto, en permanente guerra civil, siempre enfrentado consigo mismo y con los demás, incapaces de encontrar la paz y la quietud. Llevado por el fuego de la pasión, se ataca a sí mismo y se inflige toda clase de heridas y desgarros; con su búsqueda del placer y de la autoafirmación a toda costa, declara la guerra a su propio ser y bienestar, ocasionándose preocupaciones, dolores y padecimientos sin cuento.

Del “amor propio” (*Selbst-Liebe*), el “interés por sí mismo” (*Selbst-Interesse*) y el “deleite en uno mismo” (*Selbst-Lust*), que tienen su raíz en la sensualidad, provienen, según Karl von Eckartshausen, todos los males que afligen al mundo.[10] Todos nuestros problemas y dificultades, nuestros padecimientos y conflictos, vienen de este sometimiento al dragón del ego. Este es el torturador que nos martiriza sin cesar con la errónea autoidentificación que genera, con las falsas opiniones que nos hace tener de nosotros mismos y con su loca búsqueda de la autoafirmación, el placer y el poder.

Sin él, la vida se nos revelaría como una manifestación de gozo y alegría, con una pura expresión de la *Ananda* divina, de la suprema Felicidad. Es lo que, en la leyenda vaishnava, expresan la danza jubilosa de Krishna sobre las

cabezas de Kaliya y el gozo que invade a todos los seres vivientes, hombres, animales y plantas, una vez derrocado el poder de la serpiente-dragón por el dios del Amor. El mismo significado que encierra la figura de Shiva como *Nata-raja* o "Rey de la danza", la cual nos muestra al dios de la Gnosis y del Yoga baliando sobre el cuerpo tumbado del enano *Apasmara*, el demonio de la ceguera, símbolo del ego y su mezquindad, en un gesto rítmico y ritual que muestra a nuestros ojos la magnificencia de la danza cósmica, nacida de la Libertad y el Amor divinos. 11

**Fiera voraz, ardiente y venenosa**

¿Por qué este irresistible impulso del ego a la negación radical? ¿Cuál es el origen o motivo de su ferocidad y su rebeldía congénita? ¿De dónde le viene al dragón egótico su furor destructor y socavador de toda realidad valiosa? La causa de todo ello está en el ardor que lo consume por dentro, el fuego y el veneno que porta en su seno. Un fuego y un veneno que lo condenan a continua agitación, que lo abrasan sin remedio, que le provocan una voracidad y una sed insaciables a las cuales sacrifica todo cuanto encuentra a su paso.

10. K. von Eckartshausen, *Über die wichtigsten Mysterien der Religion*, München, 1823, p. 10.

11. A. y P. Keilhauer, *Die Bildsprache des Hinduismus,* Köln, 1983, pp. 143 s.

Al igual que el dragón, el ego posee una naturaleza incendiaria, ardiente y venenosa. Es una fuerza infestadora de la existencia; la potencia contaminadora y emponzoñadora por excelencia. Por su bajeza y mezquindad, la conciencia egocéntrica envenena todo lo que hacemos, decimos o pensamos; con su aliento emponzoñado corrompe y poluciona la vida, mancilla su belleza y armonía, la hace mísera y estéril.

De la sangre o savia egótica puede decirse lo mismo que de la sangre de la Hidra de Lerna: que contagia de su veneno todo cuanto entra en contacto con ella, convirtiéndolo en potencia de muerte. Su aliento vital es también

como el aliento de la Hidra, que mataba toda forma de vida a su alrededor y corrompía el entorno de la ciénaga donde estaba enclavada su guarida. El yo o *self*, por ser, como es, “una naturaleza apóstata” y “una vida robada”, afirma Law, “corrompe todo lo que toca, contamina todo lo que recibe”, pues en él no operan otras fuerzas que las de la codicia, la envidia, el orgullo y la ira.[12]

Hay en la egoidad una inquietud, una agitación y una desazón que son responsables de tal acción envenenadora y que en la mayoría de las tradiciones suele ser asimilada al fuego en su significación más negativa. Es decir, como fuego impuro, abrasador y devorador, que no se extingue jamás, que quema sin alumbrar, que carece de la virtud cálida y luminosa de la bondad, que consume por su misma ardorosa frialdad y su carencia de luz. Es el fuelo de la pasión, del deseo, del odio, de la cólera o furia hostil al Bien y a la Verdad; el fuego que, en la doctrina tradicional se identifica con los infiernos y con la “Cólera divina”; un fuego, en suma, que es la antítesis del vivificante fuego celeste, el fuego del Amor divino.

Cuando hablamos del fuego de la pasión o del deseo, estamos hablando del deseo de autoafirmación egótica, que puede manifestarse a través de las formas más diversas: afán de poseer, de dominar, de disfrutar, de gozar de placeres, de situarse por encima del prójimo, de ser o aparentar ser más que los demás. Se trata de una llama psíquica que se agota en un puro arder, sin finalidad ni objetivo concreto, aunque prenda aquí o allá en un objeto u otro. Una hoguera que se alimenta de sí misma, que nunca se apaga y que busca saciarse sin poder conseguirlo jamás.

“Ardo en deseos de tal o cual cosa”, se dice en el lenguaje coloquial en expresión muy gráfica. Locución que cuadra perfectamente a la existencia egótica, sólo que aquí una duración permanente. La vida del ego consiste, en efecto, en un estar siempre ardiendo en deseos de algo, en un atizar de

12. W. Law, *The Spirit of Prayer*, cit, p. 72.

manera perpetua el fuego de deseos que jamás podrán ser satisfechos, pues cunato más se intenta satisfacerlos, más se aviva la llama de los mismos. Y ello, porque se alimentan de un deseo oscuro, abisal y sin fondo, que es el deseo de existir en cuanto ente separado y distinto.

Esto se halla magistralmente reflejado en la doctrina budista, donde el mundo samsárico, alimentado por el ego y su deseo sensual de perpetuarse, es descrito como "un mundo que arde". El *Samyutti-Nikaya* dice a este respecto: "El mundo entero está en llamas, el mundo entero es consumido por el fuego, el mundo entero tiembla". Y a la pregunta de cuál es este fuego que hace arder la totalidad de la existencia, el *Mahavagga* responde que es "el fuego del deseo, el fuego de la aversión, el fuego d ela obcecación". Kabir lo expresa casi con las mismas palabras: "He visto ardiendo el mundo entero, / cada uno en sus propias llamas".14

Es un fuego que, al igual que el del dragón, destruye toda posibilidad superior de existencia, traduciéndose en un desasosiego y una efervescencia que corroen la vida del hombre. A este fuego impuro e inficionado se contrapone como antídoto el fuego purificador de la ascesis, lo que la doctrina hindú llama "el fuego de *tapas*".

Fácil es percibir la conexión que el fuego del deseo guarda con la sed y la voracidad, dos rasgos característicos de la *draconitas* que, a su vez, aparecen como notas relevantes del ego. No en vano en la lengua española la voz "ardor" es sinónima de "ansia" y "deseo". Es tal el ansia devoradora de la egoidad, que, aplicando una certera fórmula acunada por Jean Marchal, se puede decir que la vida egótica se ve afectada por una "bulimia de poseer" que tiene como complemento una "anorexia del ser".15

A este respecto, convendrá recordar que, según la doctrina budista, el principal elemento del ego es lo que dicha doctrina designa como *tanha* (ansia o avidez) y *trishna* (sed). Lo que los textos palis describen como "sed de placer sensual, sed de existencia, sed de devenir", y que ha de interpretarse como un deseo ciego de vivir (en la misma línea que la "voluntad" de Schopenhauer). En esa ser que es la fuerza central de la

existencia samsárica y que tiene a su vez origen en la ignorancia, ve el

13. Evola, *La dottrina del Risveglio*, Milano, 1973, pp. 67 ss.

14. Ch. Vaudeville, *Kabir,* Oxford, 1974, Vol.I, p. 187.

15. J. Marchal, *L'Apocalypse de Jean,* cit, pp. 202 ss.

Budismo la causa del sufrimiento (*dukkha*), de la permanente insatisfacción que domina la vida. Interesante es observar, por otra parte, que para explicar dicho impulso básico se recurre al simbolismo del fuego.

Muy expresiva es la forma como William Law define la naturaleza del ego o, lo que es lo mismo, del mal y del pecado, a la que conceptúa como "un fuego vital colérico y hambriento" (*an hungry fire of life*), fuego que se traduce en "una oscuridad atormentadora" (*a tormienting darkness*).[16] Según Jakob Böhme, este fuego ávido es el que encendieron dentro de sí Adán y Eva al apartar la mirada de Dios para volverla hacia su propia egoidad o *Selbheit*. A consecuencia de ese su error, perdieron "el fuego justo" (*das rechte Feuer*) y no quedó para ellos sino "el fuego-vida natural privado de luz" (*das natürliche Feuer-Leben ohne das Licht)*, que es una misma cosa con "la Cólera de Dios (*Gottes Zorn*), un fuego airado y habriento que exige ser alimentado ininterrumpidamente con objetos sensuales y que prende en cualquier cosa que se ponga ante él, encendiéndose de manera pavorosa.[17]

También Jalalal Ud-din Rumi hace hincapié en esta condición voraz y ardiente del dragón egótico, como ya hemos tenido ocasión de ver en anteriores capítulos. Refiriéndose al ardor de la existencia egocéntrica escribe: "!Aquí está el fuego, aquí está la incandescencia, aquí es el arder!". El fuego que devora por dentro al individuo egoísta es tan intenso, nos viene a decir Rumi, que nada puede saciarle. Todos los bienes, todas las posiciones y todos los goces son poco para él. Aunque hubiera devorado el mundo entero, el vientre del yo draconiano preguntaría acto seguido: "¿Hay algo más?".[18]

La inflamada naturaleza del ego lleva aparejada, como ocurre también con el dragón del mito, una gélida frialdad. Es la frialdad de lo inerte y sin vida, de lo falso y viscoso, de lo húmedo y pantanoso, de lo ofídico y serpentino; la frialdad de la dureza de corazón, que no conoce la alegría de la generosidad y la grandeza de ánimo, de lo verdaderamente vivo y creador; el temple gélido que entraña la lejanía del sol y que es el que impera en el seno de la noche invernal y en las profundidades de la tierra o de las aguas. Es, en una palabra, el frío triste y sombrío que domina la existencia de la creatura cuando ésta se distancia de la luz y el calor del Sol divino; un frío que constituye la antítesis del frescor espiritual, reconfortante y pacificador.

16. W. Law, T*he Spirit of Prayer,* cit, p. 81.

17. J. Böhme, *Christosophia oder Weg zu Christo*: en el anexo que lleva al título *Zugabe den Scülern der Weisheit,* 169.

18. J. Rumi, *Mathnawi,* I, 1379-180.

En el monstruoso perfil del dragón del ego se aúnan, pues, ambos aspectos, el frígido y el abrasador, el helado y el incandescente, que encuentran así una recíproca potenciación en su proyección negativa. Con su certero y vibrante verbo poético, Jakob Böhme alude a semejante negatividad bifronte del fuego egótico, al que llama “el fuego frío y caliente de la enemistad” (*das kalte und hitzige Feuer der Feindschaft*), el cual, por ser un fuego oscuro y tenebroso (*finster*), participa del resto de las características propias de la oscuridad, siendo, además de frío (*kalt*), amargo (*herbe*) y duro (*hart*).[19]

Esta doble condición ardiente y glacial es la que Dante destaca como distintiva del estado infernal, según las palabras que pone en boca de Caronte:

*non isperate mai veder lo cielo:*

*i'vegno per menarvi a l'altra riva*

*ne le tenebre eterne, in caldo e'n gelo.*

("No esperéis ver jamás el cielo:/ vengo para llevaros a la otra orilla/ a las tinieblas eternas, al fuego y al hielo").[20] La idea reaparece en Shakespeare, el cual diagnostica como algo propio de la existencia pasional, desordenada y no sometida a una norma superior: *To bathe in fiery floods, or to reside/ In thrilling regions of thick-ribbed ice* ("Bañarse en corrientes de fuego, o residir/ En estremecedoras regiones de espesa nervatura de hielo").[21]

El ansia devoradora del ego se halla elocuentemente plasmada en la imagen simbólica del gusano que devora la rosa de la vida y corroe sus hermosos pétalos, empleada con predilección por William Blake en sus grabados y que figura como tema central de su poema *The sick rose* ("La rosa enferma"). Los comentaros y reflexiones del artista inglés, sus mismas poesías, no dejan lugar a dudas sobre el significado de dicha oruga devoradora: en ella ve el autor de *Jerusalem* la figura alegórica de egiudad con su miserable perversión del amor, degradado al burdo nivel de egoísta y ávido amor propio. En el mencionado poema *The sick rose*, Blake nos describe cómo ese "gusano invisible" (*invisible worm*) del ego "vuela en la noche,/ en la tormenta hululante" (*flies in the night,/ in the howling storm*), y con "su

19. J. Böhme, *Christosophia oder Weg zu Christo*, cit, 83-84, 169.

20. Dante Alighieri, *Divina Commedia,* "Inferno", III, 86-87.

21. W. Shakespeare, *Measure for measure*, Act. III, Sc, I, 122-123.

amor secreto y oscuro/ tu vida va destruyendo" (*and his dark secret love/ does thy life destroy*).[22]

Ya hemos hablado sobre la correspondencia simbólica existente entre el gusano y el dragón, encarnación ambos de la fuerza devoradora y destructora que el ego porta dentro de sí. Dante, que para representar al diablo- esto es, la personificación de la maldad y de las fuerzas satánicas latentes en el fondo del alma humana- recurre en unas ocasiones a la figura

del dragón y en otras a la de la serpiente, se refiere también a él en cierta estrofa de su inmortal poema sacro calificándole de gusano: “el vil gusano que honrada el mundo” (*il vermo reo che 'l mondo for a*).[23] Comentando este pasaje del poema dantesco, Louise Cohen hace notar que el gusano es “una especie de serpiente impotente, que sostiene su vida por medio de un parasitismo inmoble”.[24] Hay en esta frase de la dantista francesa una magnífica descripción del fenómeno egótico, cuyas más notables características resume en pocas palabras.

Eso es el ego: verme pudridor de la vida que se alimenta de las purulentas llagas del alma, que él mismo abre y agrava con su incesante agitación depredadora; larva o lombriz parásita que carcome y perfora el cuerpo compacto del mundo, tanto del macrocosmos como del microcosmos, minándolo con galerías de irrealidad, vaciedad y falsedad, en las que va depositando su detritus contaminantes.

No estamos hablando de vaguedades poéticas, místicas o filosóficas, como estará tentado de pensar más de uno, sino de realidades que son de la más palpitante actualidad. En nuestros días, cuando el dragón del ego amenaza con incendiar y envenenar el mundo entero, pocas dudas debería haber al respecto. Nunca como hasta ahora se había hecho tan patente su pavoroso poder contaminante y destructor.

Será oportuno traer aquí a la memoria la actual crisis ecológica, cuyas terribles consecuencias de empobrecimiento y destrucción del medio ambiente- contaminación de las aguas y del aire, acumulación de desperdicios y residuos tóxicos, desforestación y desertización a gran escala, aniquilación de la flora y fauna, eliminación de la capa de ozono, escapes radiactivos, etcétera-, amenaza convertir al planeta que habitamos en el desolado páramo que vemos tan magistral y proféticamente descrito en los mitos arios de la lucha con Vritra y Azi Dahaka.

22. W. Blake, *Songs of Experience*, 9.

23. Dante Alighieri, Inferno, XXXIV, 108.

24. L. cohen, *Le mythe du serpent*, cit, p. 64.

¿No evoca la situación que hoy presenta nuestro mundo- con el envenenamiento de la tierra, la polución de la atmósfera, las mareas negras, los humos industriales que ennegrecen el ambiente de campos y ciudades- el "negro rastro" que en la leyenda de Beowulf dejaba sobre la tierra el Dragón de fuego? ?No vemos también en la imagen de la doncella ultrajada por el dragón y sometida a su tiránico poder, a la naturaleza o Madre Tierra violentada, vejada, escarnecida y oprimida por la monstruosidad que representan el gigantismo y el materialismo propios de esta civilización del *Kali-Yuga*, la "edad sombría" o "edad negra"?

Es como si un invisible e invencible dragón proyectara su siniestra sombra sobre la humanidad de nuestros días. Un dragón que nadie sabe cómo combatir, quizá porque todo el mundo pretende buscarlo en el exterior, cuando en realidad está más cerca de lo que pensamos, puesto que lo portamos dentro de nosotros mismos. Un dragón que se halla, pues, agazapado y acechante en el ser mismo de todos aquellos que tanto gritan y gesticulan advirtiendo sobre su peligro y llamando a rebato para poner fin a sus más visibles destrozos. No hay que olvidar ni un momento que la catástrofe ecológica, que cobra hoy perfiles aterradores, tiene su raíz última en la orientación egocéntrica y egolátrica que está en la base de la moderna civilización occidental, individualista y profana, y en la actitud profanadora de la naturaleza, hostil al orden cósmico, que tal orientación indefectiblemente acarrea.[25]

Como el dragón, el ego es mortal enemigo de la libertad y la felicidad. Imitando lo que el dragón hace con sus víctimas, la egoidad nos aprisiona y esclaviza, nos tiraniza y somete a su poder tan despótico como caprichoso, nos sume en la desgracia y la infelicidad. Con implacable rigor nos mantiene recluidos en las negras mazmorras de su guarida, fortaleza o harén, impidiéndonos así gozar de la alegría de la luz y del verdadero amor.

No hay peor tirano que el ego. Déspota insufrible y cruel carcelero, odia la libertad y todo lo uqe la hace posible. Mira con aversión y desconfianza cualquier cosa que pueda significar abrir y ampliar los horizontes del ser humano. Decir egoidad o egoísmo es decir esclavitud, cerrazón, opresión, auto- encarcelamiento, reclusión perpetua en la propia limitación.

25. Las mismas propuestas que en la actualidad se ofrecen como remedio a la crisis y las tentativas que por doquier se hacen para frenar o aminorar sus graves consecuencias- esas corrientes ecologistas que son la moda del momento- están inspiradas, en su inmensa mayoría, por la misma visión egocéntrica que ha ocasionado el problema: lo único que preocupa es la negra suerte que está reservada al propio ego, individual o colectivamente considerado, de seguir la ola de destrucción en curso. Por ello, es ingenuo esperar de ellas una cura o solución del mal que aflige a la actual civilización. Remito a lo expuesto en mi obra *Ecología sacra,* donde todos estos temas han sido tratados ampliamente.

El egocentrismo va inevitablemente acompañado por el despotismo. Un despotismo que se proyecta tanto hacia afuera (despotismo hacia los demás, hacia la naturaleza, hacia el resto de los seres vivos y las cosas que nos rodean) como hacia dentro (despotismo hacia uno mismo, pues el ego trata de manera inmisericorde al sujeto que en vez de combatirle, lo cultiva y le rinde culto). La vida egocéntrica es por naturaleza servil, esclava y rastrera; en ella jamás podrá respirarse el aire puro y limpio que rodea a la vida libre del espíritu.

Así nos presenta el fenómeno egótico la enseñanza de Ramana Maharshi, en la cual el concepto de yo o ego aparece como sinónimo de "esclavitud" (*bondage*, en inglés). En ella se insiste una y otra vez, recogiendo los principios básicos del Vedanta, en la necesidad de poner fin a "la esclavitud del ego" (*the bondage of ego*), "la esclavitud del no-Yo" (*the bondage of non-Self*), que es lo que nos mantiene atados a la rueda de sufrimiento y muerte. Explicando el emerger de la noción del "yo", el Jnani de Arunáchala, nos dice que es fenómeno del yo es lo que se conoce como "el nudo (*granthi*) entre lo Consciente (*Cit*) y lo inerte (*jada*)"- es decir, el lazo o atadura entre lo espiritual y lo material-, o también, como "esclavitud, ser individual, cuerpo sutil, ego, *samsara,* mente". 26

A semejante cautividad alude la imagen simbólica de la oscura cueva del ego-dragón. Esa caverna de los durmientes en que, como antes veíamos, se halla ubicado el reino de la vida egótica, es en realidad una cueva-prisión (recordemos que en otros tiempos las cuevas eran utilizadas como prisiones y que las mismas mazmorras, situadas en el subsuelo o en los subterráneos de algún castillo o palacio, guardan una gran semejanza con una cueva). En dicha cueva trata de retenernos el yo para evitar que despertemos. Hay que tener siempre presente que la vida libre es vida despierta y vigilante; la vida dormida o somnolienta, en cambio, es vida esclava. El sueño en que nos sume el vivir egocéntrico es un sueño que encadena, que somete y anula, que nos deja a merced del poder de las tinieblas.

La tiranía egocéntrica mantiene prisionera la parte más noble del alma, haciendo así de la vida un pantano de indignidad y abyección, una sórdida cárcel o espantosa cámara de tortura, un verdadero campo de concentración del que jamás podremos escapar por nuestros propios medios y en el que nosotros mismos somos el carcelero y el verdugo.

En este sentido, el ego funciona como un poder dictatorial y totalitario; pues no sólo se propone controlar nuestra vida por completo, sino que además nos bombardea sin cesar con su propaganda-

26. A. Osborne, Selecciones de la *Ramana Maharshi,* trad., Buenos Aires, 1969, pp. 78 s, 144 ss.

una propaganda que se hace tanto hacia fuera como hacia dentro-, para convencernos de que su férrea dictadura es el mejor de los regímenes posibles y que tal opresión se ejerce por nuestro bien. Por eso, todo sistema político-social y toda civilización que se asienten en el egocentrismo o la egolatría individualista, es decir, en el culto al ego o yo individual, están abocados a un totalitarismo más o menos camuflado, a un despotismo asfixiador de la libertad y la dignidad de la persona humana.

El individuo egótico se cree libre y soberano por el hecho de no tener que no

sujetarse a ninguna norma y poder campar por sus respetos, haciendo en todo instante lo que le venga en gana, cuando en realidad no hace otra cosa que someterse a la peor de las tiranías. Es lo que nos muestra el pavoroso panorama de nuestro tiempo. Vivimos en un mundo que presume de ser el paraíso de la libertad, cuando en realidad es un mundo de esclavos, de seres envilecidos, apegados a lo material, atados a una larga serie de adicciones, sometidos a toda clase de presiones y manipulaciones envilecedoras. No es casualidad que la actual era del individualismo egolátrico se perfila como la más opresiva y asfixiante que haya conocido la historia.

Con su manía de mancipación de cualquier sujeción a una norma superior y objetiva y con su auto-enamoramiento narcisista, el sujeto egótico o yoísta lo único que consigue es encerrarse en una jaula de propia fabricación. Se recluye en una celda *self-made* o hecha por él mismo, fabricada en su taller privado, con sus propias manos y con materiales extraídos de sí mismo. Como ensena la doctrina oriental, no hay otras cadenas que nos aten sino las que nosotros mismos nos forjamos con nuestra imaginación incontrolada, con nuestra actitud irreflexiva e irrealista, al seguir las engañosas directrices de la mente egoísta, del alma carnal o pasional.

*Dein Kerker bist du selbst,* “tu cárcel eres tú mismo”, reza el expresivo título de uno de los epigramas de Angelus Silesius, el cual se refiere explícitamente a esta acción danina y atormentadora de la *Ichheit* o “egoidad”. Y en otro de sus epigramas, que va encabezado por el rótulo no menos expresivo de *Die Ichheit schadet mehr ald tausend Teufel,* “La egoidad dana más que mil diablos”, exclama en tono admonitorio:

*Mensch, hüte dich vor dir! Wirst du mit dir beladen,*

*Du wirst dir selber mejr als tausend Teufel schaden.*

(“!Hombre, guárdate de ti mismo! Pues si estás cargado de ti,- Te dañarás a ti mismo más que mil diablos”).[27]

Si observo con detenimiento lo que ocurre en mi propia vida, comprobaré

hasta qué punto estoy sometido por este déspota impenitente. Mi ego me maneja como una marioneta, trata de controlar por entero mi vida y me impone actitudes y comportamientos intolerables, y la mayor parte de las veces irracionales y absurdos, en los que me siento aprisionado como en una camisa de fuerza.

Pero el ego no sólo nos mantiene en cautiverio, sujeción y servidumbre, sino que se opone por todos los medios a que se ponga fin a tal situación de abyecto sometimiento. No tolera ningún intento liberador, no puede soportar ni la menor insinuación de replantear el *statu quo* o estado de cosas imperante. Con la obstinación maniática y colérica propia de todos los tiranos, planta cara a quien intente alterar tal situación y proyectar luz sobre ella. (Como más adelante veremos, este proyectar luz sobre la situación, poniendo en evidencia de qué se trata en realidad y mostrando la verdad que tras su fachada aparente se oculta, es la mejor estrategia para alterar una situación que se siente como lamentable o angustiosa). Para abortar cualquier tentativa de derrocar su ilegítimo y despótico poder, el ego se interpone como fiera o monstruo amenazante en la senda de cualquiera que haya decidido ponerse en camino para despertar a la Princesa dormida o liberar a la Dama cautiva. No permitirá que nadie llegue hasta el "Vellocino de oro" y la "Fuente de la vida", símbolos de la libertad que el hombre anhela.

**Enemigo de la felicidad**

Además de enemigo de la libertad, el ego es el gran enemigo de la felicidad. No sólo asfixia y mata la vida libre, sino que asesta también un golpe mortal a la vida feliz. En realidad ambas cosas, la libertad y la felicidad son inseparables: no es posible la una sin la otra. No hay auténtica felicidad donde no hay verdadera libertad, y viceversa: no podrá gozar de una libertad plena y genuina quien gime bajo los grilletes de la desdicha o el infortunio, sin capacidad ni medios para liberarse de ellos.

El dragón del yo es el mensajero de la desgracia, la infelicidad y la tristeza; el mortal adversario de la alegría, a la dicha y la beatitud que constituyen el

destino del hombre. El agente del malestar, porque nos hace estar mal en la existencia, nos hace asumir una postura errónea (una manera equivocada de ser y de estar), impidiendo asumir la postura correcta, el ser y estar bien, en nuestro sitio, en el lugar y en el modo que nos corresponde dentro del orden universal. Por su incapacidad para ser como es debido- o simplemente para *ser,* sin más- lo que implica un estar en la actitud y el puesto justos, en posición vertical, firme, serena y centrada; por su negativa a estar donde y como debe, el ego tiene por

27. A. Silesius, *Der cherubinische Wandersmann*, II, 85; V, 144

fuerza que desestabilizar nuestra vida y generar desazón. Si la felicidad es un *bien-ser* o *bien-estar,* lo que acarrea el egoísmo o egocentrismo es justo lo contrario: un *mal-estar.* Por eso, no es exagerado postular que el ego es la anti-felicidad misma.

Nos engaña haciéndonos buscar la felicidad donde no se encuentra. Y con ello la excluye de nuestra vida, nos cierra las puertas que a ella conducen. Con su iluso afán de ponerse a sí mismo como clave de la dicha y el goce, nos hace desgraciados, nos condena a estar permanentemente insatisfechos y angustiados. Negro dragón que tiene su guarida en un pozo negro de tristeza y miseria, pretende hundirnos en ese mismo pozo y retenernos para siempre en él. Con razón proclama el Budismo que “la destrucción del egoísmo es la felicidad suprema”.

Hemos hablado antes de la fealdad como rasgo característico del dragón del ego, derivado de su hostilidad al Orden, al Ser y a la Verdad. Pues bien, no queda sino añadir ahora la conexión existente entre belleza y felicidad o, si se prefiere, entre belleza y alegría. Lo que implica, automáticamente, realzar el vínculo entre fealdad y desgracia o, lo que viene a ser lo mismo, entre fealdad y tristeza. “Una cosa bella es una alegría para siempre” (*a thing of beauty is a joy for ever*), dejo dicho con lúcida fórmula John Keats. Y del mismo modo, como ha señalado con no menor acierto un autor español

apostillando la sentencia del poeta inglés, se puede afirmar que "las cosas feas son cadenas perpetuas de dolor y muros insalvables de lágrimas".[28]

La vida feliz es una vida bella, rebosa esa belleza del alma que lleva consigo la paz y la alegría. Por el contrario, la vida fea, vivida en el vicio y el desorden, en la monstruosidad ética y estética, es una vida desgraciada, triste y deplorable, por más que aparezca envuelta en bullicio, dispendio y diversión. Esto último es lo que se da en la vida centrada en el culto al propio yo. No se puede imaginar nada más feo y lamentable que ese vivir enfangado en la propia fatuidad y bajeza.

La vida egocéntrica es ciertamente una "vida negra", para emplear la expresiva locución popular. La vida llena de sufrimiento de quien pena en una celda o cueva oscura; la vida deplorable de quien se siente encerrado en un negro foso o túnel dentro del cual no se divisa ninguna luz, ningún horizonte esperanzador. Para conocer y saborear la felicidad es necesario salir de esa negrura.

28. L.A. De Cuenca, "Amor sin barreras", en *ABC,* 23 de enero, 1998, p.3

"Es únicamente vuestra identificación con la mente lo que os hace felices o desgraciados", ensena Sri Nisargadatta Maharaj. Y donde Nisargadatta dice mente, léase alma o ego; pues, como ya hemos visto, para la doctrina hindú "mente" (*manas*) es sinónimo de "egoidad" o "yo individual" (*ahankara*). Como advierte el maestro de Bombay, es el apego que nuestra mente siente por el mundo, por las personas y las cosas del mundo, creyendo que en ellas va a encontrar la felicidad, lo que nos hace desgraciados, al mantenernos sujetos al deseo y el temor. El secreto de la felicidad consiste en liberarse de este apego egótico y ver el mundo tal como es. "Cuando el mundo no haga presa sobre vosotros, cuando ya no os ate- dice Nisargadatta-, se convertirá en una morada de alegría y belleza. No podréis ser felices en el mundo en

tanto no os hayáis liberado de él”.[29]

En la poesía de William Blake esa potencia generadora de tristeza y angustia propia del ego aparece sagazmente relacionada con su poder ofuscador, velador y ocultador de la verdad, que, como hemos visto, el autor de *Songs of Innocence* ve plasmada en la palabra *selfhood,* entendida como velo o capucha del yo. Una capucha que no puede menos de recordar la del verdugo o sayón, o incluso la del maleante o el terrorista, que se ocultan tras ella para llevar a cabo sus crímenes. Vamos por el mundo, nos viene a decir Blake, como encapuchados que actúan al servicio del Dragón, del Espectro o Satán (expresiones que resultan sinónimas en su peculiar léxico), generando dolor y sufrimiento. Ciegos a la luz de la verdad a causa de ese tétrico capuchón hecho con nuestras propias manos, con nuestra mente, nos convertimos en verdugos de nosotros mismos. Actuamos como bandoleros, ejecutores y agentes del odio dispuestos a asestar el golpe mortal a la primera ocasión, ya sea sobre el mundo exterior o sobre el propio mundo personal.

No es sólo que la capucha o velo de la egoidad apague la luz y nos suma en la oscuridad; es que extingue también la dicha. Blake juega con la similitud fonética- y con el consiguiente nexo simbólico y poético, más que estrictamente etimológico- entre *the light* y *de-light,* o sea, entre luz y deleite (delicia o gozo), entre luminosidad y felicidad, lo que le lleva a resaltar cómo el ego mata lo uno y lo otro: al alejarnos de la luz, la egoidad nos priva del gozo. Como apunta Nelson Hilton, de quien tomo estas sagaces observaciones, en la visión blakiana “luz y delicia son cualidades diferentes del mismo resplandor”.[30] Quienes se hallan poseídos por el ego o *selfhood*, apegados a la negra capucha de su yo individual- esa careta del dragón a que aluden algunas enseñanzas budistas-, ignoran las delicias de la

29. Sri Nisargadatta Maharaj, *I am That,* cit., pp. 504-519.

30. N. Hilton, *Literal Imagination, Blake's Vision of Words,* Los Angeles, 1983, pp. 245 s.

luz y del amor, viven en plena noche del miedo y del desamor, gimen en poder del caos espectral donde no es posible la alegría. Es lo que ocurre con la mayoría de los hombres, que no se toman la menor molestia por plantar cara al dragón-ego. Blake lo expresa en uno de sus poemas con bella rima:

“Algunos han nacido para la noche sin fin” (*some are bond to endless night*), pero los más felices y luminosos “han nacido para el dulce gozo” (*are born to sweet delight*).[31]

Al aislarnos, al separarnos de todo y de todos, el egoísmo nos confina en una “isla del llanto”, semejante a aquella, de vida salvaje e inhumana, a la que fuera a parar la desdichada Angélica, donde la Orca imponía su terror y a cuyas rocas quedó encadenada la bella víctima, ofrendada como pasto del terrible dragón.

La retención de las aguas que el mito atribuye a la acción del dragón, con la consiguiente producción de la sequía y el hambre, apunta también en este sentido. Es una clara alusión al efecto esterilizador, desolador y desertizado del ego. La influencia nefasta de la tendencia egocéntrica deseca los manantiales de la vida; hace del campo que es el propio mundo individual, junto con su entorno, un yermo baldío, en el que no puede brotar el verdor de la vida feliz, la vegetación fresca y pujante de la auténtica vida humana (en el “verdor”, *viriditas virtutum*, veía Hildegarda de Bingen la mejor imagen de la vitalidad espiritual del ser humano, semejante al verdor de las plantas, que éstas reciben de la luz del sol).[32] Con su encerramiento en sí mismo, el dragón del ego impide que sobre el terreno del propio ser desciendan las aguas benefactoras, purificadoras y vivificantes de la influencia divina, las únicas que pueden irrigar felizmente la tierra humana.

Hay que tener presente que las aguas retenidas por el dragón son, ante todo, las aguas superiores, celestes o divinas, que dan vida espiritual a la Creación. Como observa certeramente Sri Aurobindo explicando el mito de la victoria de Indra sobre Vritra, las aguas de los siete ríos que el dios ario

libera con su rayo al dar muerte al dragón obstructor son, "las aguas de la Verdad" (*ritasya dharah*): "las aguas de la Verdad y la Bienaventuranza que manan del Océano supremo". Son las aguas que Surya, el dios del sol, formó con sus rayos y que están cargadas de miel; aguas puras y purificadoras, llenas de claridad, que tiene su origen en "el Sol que todo lo ilumina", le Sol de la Luz y Sol de la Verdad, esa

31. ibid, p. 246.

32. Hildegard von Bingen, *Gott ist am Werk, ed. Por H. Schipperges,* Olten, 1958, pp. 19 ss.

Verdad que da a los hombres el supremo bien, o sea, "la felicidad, la dicha (*bliss*) de la existencia divina". El dragón Vritra, "el Sitiador", "el Cubridor", "el Bloqueador", impide a esas aguas celestiales descender sobre la conciencia-tierra en la que vivimos los mortales, hasta que Indra, la Mente suprema lo hiere con su rayo fulgurante y abre así un paso en las montañas, en las cimas de la conciencia terrena, para que circulen libremente y rieguen con su iluminidad corriente la vida humana.[33]

Con su obstinación por recluirse en el círculo vicioso de la propia existencia, el ego se cierra a la Gracia divina, a la lluvia fertilizante y fructífera que desciende del Cielo, al mensaje que viene de lo alto- mensaje que va implícito en las cosas y acontecimientos de la vida diaria y que se nos comunica de forma incesante con tal de que sepamos escuchar, con tal de que nos cerremos y permanezcamos abiertos a cuanto nos rodea-. La existencia queda así convertida en un páramo estéril, un desierto árido e inhóspito, un mundo en el que todo es tristeza, angustia, escasez, hambre y miseria espiritual.

## Las múltiples cabezas del ego

Las múltiples cabezas que generalmente presenta el dragón son la expresión simbólica del distanciamiento de la unidad que resulta característico del ego y de la vida egótica o yoísta. Distanciamiento de la unidad que tiene como

inevitable contrapartida el hundimiento en la multiplicidad, en el mundo de lo material y cuantitativo.

El Ser es la Unidad; el devenir es pura multiplicidad, dispersión y disgregación. Por eso la egoidad, que huye del Ser, tiende a perderse en la variedad de lo múltiple (los individuos y las cosas, los bienes materiales, los placeres sensibles; los gustos y opiniones, los sentimientos y emociones, las posesiones de todo tipo), aferrándose a ello como si en tal empeño le fuera la vida, se decidiera su ser o no ser.

Par Böhme, las siete cabezas del dragón del ego son el símbolo de lo que él llama "las siete propiedades de la naturaleza", las cuales habiendo abandonado la armonía y, con una voluntad séptuple, escindida y doliente, sumen la vida en la discordia, la miseria, la enfermedad y la destrucción. 34

33. Sri Aurobindo, *The Secret of the Veda*, Pondicherry, 1971, 104-117.

34. J. Böhme, *Mysterium Magnum,* 76, 26.

Desde otro punto de vista, no exento de conexión con el interior, las numerosas cabezas del dragón representan las innumerables formas a través de las cuales puede manifestarse el ego. Es una gráfica plasmación de los indefinidos rostros que pueden asumir las fuerzas del caos latentes en al vida humana.

En la iconografía cristiana, los cuales no son en realidad, como ya hemos equiparadas a los siete pecados capitales, los cuales no son en realidad, como ya hemos indicado, sino expresiones violentas de la egoidad desatada. 35 Pero las manifestaciones del ego van mucho más allá de lo que la moral suele englobar bajo el concepto de "pecado" o lo que como tal suelen clasificar las formulaciones del exoterismo religioso. De hecho, el poder de la egoidad se manifiesta en actitudes y modos de comportamiento que pueden parecer inofensivas y anodinas desde el punto de vista estrictamente moral

o, peor aún, pueden ser incluso fomentadas por un moralismo de signo voluntarista y sentimental.

El impulso egótico se proyecta y explicita a través de las formas más insospechadas, ya sea en el campo intelectual, ya en el sentimental o el volitivo: desde las ideas y concepciones arbitrarias, a la antipatía hacia determinados individuos o ideas; desde los prejuicios infundados a las manías y obsesiones; desde el odio y el rencor, al cariño o el apego sentimental hacia personas y cosas (no se olvide que el mundo del ego es propiamente el mundo del "yo y lo mío", lo que formulado en términos personales, se traduce en "yo y los míos"); desde la apatía, la dejadez y la pereza física o mental, a la agresividad, el desasosiego y el frenesí activista; desde la melancolía, la tristeza o el mal humor, a la jocosidad frívola que en todo encuentra motivo de broma o mofa y que es incapaz de tomarse nada en serio; desde el orgullo y el engreimiento al complejo de inferioridad; desde el miedo o el rechazo de las experiencias desagradables y frustrantes- con su máxima expresión, que es el miedo de la muerte- a la atracción que ejercen lo grato y placentero.

Expresión el ego son tendencias aparentemente contrapuestas como el egoísmo brutal que sólo busca su propio provecho y el altruismo o idealismo que busca ayudar a los demás para infundirles los propios esquemas mentales y sentirse uno bien, satisfecho consigo mismo por la buena obra realizada, sin tener en cuenta si realmente se está haciendo un bien al otros; la euforia triunfalista y el desánimo, la desesperación o el temple derrotista; la incapacidad para escuchar y la manía de hablar

35. J.M.Timmers, *Christelijke symboliek en iconografie*, cit., pp. 158; M. Martins, *Alegorías, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*, Lisboa, 1980, pp. 95 y 202.

sin parar y a todas horas; el aburrimiento, el ansia de diversiones y el indolente perder el tiempo; el afán de originalidad, notoriedad y protagonismo, al igual que la fobia a las relaciones sociales o el deseo de que

nos dejen en paz; la obsesión por singularizarse y distinguirse de los demás y la inclinación a diluirse en el anonimato gregario de la masa.

Tan egóticos en su raíz, motivación y manera de gestarse son la ambición y la codicia como la envidia y la tacañería; la búsqueda obsesiva del placer y el confort o la austeridad de un ascetismo masoquista y automortificador en exceso. Tan alentada por el ego está la resistencia a someterse a una disciplina espiritual, como la tendencia a imponer el propio criterio; la distracción o la falta de atención, como la falta de respeto hacia personas u objetos; la satisfacción de ver el propio nombre impreso en la portada de un libro o mencionado con admiración por los demás, como la evasión de las propias responsabilidades y la infidelidad al propio destino; la despreocupación por la suerte de los demás o la insensibilidad al sufrimiento ajeno, como la obsesión por convertirlos o convencerlos para que adhieran a las propias convicciones e ideales; el autodenigramiento o la exagerada humildad, como el orgullo y la complacencia en la propia virtud.

Todas las conmociones o alteraciones en que se debate nuestra vida psíquica, las motivaciones que generalmente determinan nuestro comportamiento- el deseo de éxito y de fama, el miedo al fracaso, la búsqueda del placer y la huida del dolor, el apego al pasado y la preocupación por el futuro, etcétera-, no son sino floraciones de la conciencia egótica; son otras tantas cabezas que de sí hace brotar el instinto autoafirmador del yo individual.

No debemos caer en el error de creer que podemos vencer al ego cultivando aquellas manifestaciones suyas que son menos negativas, que presentan una apariencia noble y austera o muestran una faz más grata y risueña- error que suele ser la norma en nuestros días-. Y menos aún debemos pensar que, por haber extirpado alguna de sus múltiples cabezas, lo tenemos rendido a nuestros pies. Este no es sino un engaño más de los tantos que sobre nuestra vida acumula la ilusión egocéntrica; una nueva cabeza del monstruo que amenaza y oprime nuestra existencia. Podremos haber eliminado todos los vicios, todas las lacras y tendencias negativas del egoísmo; mientras se

mantenga en alto la cabeza central del dragón- la idea misma de “yo y lo mío”, de “yo soy en que hace”-, los anillos de la serpiente egocéntrica seguirán asfixiando nuestro ser y su aliento venenoso continuará infestando el camino de nuestra vida.

Sumamente aleccionadoras resulta, a este respecto, las imágenes de la Hidra de Lerna y las serpientes que nacen de los hombres de Zohak. El poder regenerador de las cabezas de ambos monstruos, que renacen y se van multiplicando a medida que son cortadas por la espada del héroe, nos habla del poder proteico del alma egótica y de la inutilidad de intentar un ataque parcial contra el yo. Cuando, tras penosos esfuerzos, hayamos cortado una de las cabezas a través de las cuales se expresa el ego, otra nueva surgirá en su lugar. Por cada expresión del ego que conseguimos erradicar- o que así nos parece- afloran varias nuevas y aún más peligrosas. Cuando creemos tenerle dominado, haberle arrebatado casi toda su fuerza, surge a los pocos instantes con vigor arrollador, ¨El ego por momentos parece desaparecer, pero al momento siguiente reaparece¨, decía Ramakrishna. 36

A veces, como indica Rumi en su parábola del cazador de serpientes que cazó un dragón en los hielos de las montañas, el dragón del ego o *nafs* podrá parecer que está muerto; pero se trata de una impresión engañosa, pues sólo está aletargado por la crudeza del clima que ha tenido que soportar, y “en cuanto dé sobre él el calor del sol de la lascivia, ese vil murciélago tuyo desplegase sus alas”.37

Cualquier acción parcial y superficial sobre el ego, que no cuestione el fondo del problema ni vaya a sus raíces profunda, estará por fuerza abocada al fracaso; pues se halla enfocada desde una perspectiva egocéntrica y, por eso mismo, lejos de debilitar al fenómeno que constituye el objetivo de su ataque, lo fortalece y le da renovadas fuerzas. Para vencer al ego, hay que operar de una manera total y radical, situándose por encima del plano de lo individual, en una perspectiva no-humana o supra-humana. Hay que cauterizar con el fuego de la disciplina espiritual la raíz misma de donde esas diversas cabezas brotan y se nutren; hay que cortar, como hiciera

Hércules, la cabeza central que sustenta a todas las demás, para, una vez que nuestra vida ha quedado conectada de nuevo con el Centro supremo, colocarla definitivamente bajo la roca de la Verdad, bajo la fuerza invencible e inconmovible de lo trascendente.

**Enemigo de nuestra dignidad y realeza**

Otro detalle significativo. Hemos visto cómo en el Zoroastrismo el dragón *Azi Dahaka,* encarnación de la mentira, la violencia y el desorden, era calificado de “enemigo de la majestad aria”. Es ésta una nota perfectamente aplicable al fenómeno egocéntrico y que lo describe en uno de sus rasgos más característicos y decisivos.

36. *El Evangelio de Sri Ramakrishna,* trad., Buenos Aires, 1981, Vol. III, p. 183.

37. Rumi, *Mathnawi,* III, 1053-1060.

El dragón del ego es, en efecto, el enemigo de la nobleza y majestad espiritual del hombre- aquella realeza del sabio de que hablaban Platón y Filión de Alejandría-. Socava la dignidad regia del ser humano; atenta contra su cualidad “aria”; la cualidad *ariya*, “noble” y “santa”, en que tanto énfasis pone la doctrina budista. Lo rebaja y degrada, privándole de la majestad innata derivada de su “deicidad”, “taoicidad” o “budeidad”, esto es, de su calidad de “imagen divina”, de ser en cuyo centro resplandece la Luz del Ser, de Dios, del Tao y de la Naturaleza-Buddha.

El ego es el usurpador que nos destrona internamente; el foco de donde brota cualquier forma de subversión que pueda manifestarse en nuestra vida; el tirano rebelde que destrona al Señor legítimo de nuestro ser para instaurar su poder despótico, y a cuyas insidias e intrigas nos sometemos con necia inconsciencia, gozándonos en nuestra propia servidumbre, confundiendo con la libertad tan terrible opresión. Todos sus esfuerzos van orientados a apagar o, cuando menos, a eclipsar “aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma” de que habla

Santa Teresa de Jesús y que constituye el núcleo regio de nuestro ser, la prenda de nuestro alto linaje.[38] Movido por el odio a la Verdad y partidario de la mentira, quiebra el principio de autoridad que el hombre porta en su interior, el único que puede guiar su vida con dignidad y hacer de ella una creación auténticamente noble.

Toda la vida del ego consiste en una perpetua sublevación contra el Yo real; debiendo entenderse aquí el adjetivo “real” en la doble acepción de “verdadero”, “auténtico” o “conforme a la realidad”, y de “regio”, “imperial”, “majestuoso” o “señorial”. Engendro irreal, ilusorio y falaz, rebelde e insumiso por naturaleza, la egoidad es doblemente *anti-real*: de una parte, porque deforma y falsea la realidad, la altera con su manía de manipularla, la tamiza y colorea a su gusto, nos impide verla tal cual es y nos sume así en un irrealismo tan engañoso como nefasto, determinado en mayor o menor medida por el pensamiento desiderativo (lo que los anglosajones llaman *wishful thinking*), que consiste en ver las cosas no como son, sino como quisiéramos que fuesen; por otro lado, es anti-real porque mancilla la realeza interior de la persona, atenta contra su libertad regia, destruye su impero interior, quiebra su cetro vertical o eje íntimo de gobierno, socava su autodominio y su nobleza.

De ahí que en muchas de las disciplinas tradicionales la derrota o destrucción del ego se inserte como elemento capital del llamado “arte regio” y que el vencedor del dragón sea representado como un Rey coronado. Recordemos también que, en la doctrina védica, Indra recibe el título de “Rey de la creación” o “Rey del cosmos” tras su victoria sobre Vritra. En la lucha con el dragón nos jugamos la recuperación de nuestra corona o su pérdida definitiva.

38. Santa Teresa de Jesús, Moradas del Castillo interior, 1,2,3, en Obras Comp

No es tampoco un detalle baladí que, como ha puesto de relieve Lord Raglan, el héroe vencedor del dragón- véanse, entre otros muchos, los casos de Jasón, Perseo, Apolo, Hércules o Sgifrido- se convierta en rey o suba al trono después de haber derrotado al monstruo que amenazaba al pueblo o país en cuestión. En la mayoría de los mitos griegos, la victoria sobre el dragón

constituye un requisito para que el héroe recupere el trono del que fue privado por algún usurpador. Datos todos ellos que inducen al autor citado a concluir que en el fondo de la *dragon-fight* y el *dragon-killing* hay "un esquema ritual" (*a ritual pattern*), y que tal escena obedece a un antiguo rito de consagración del Rey. Muy oportuna, en relación con lo que decíamos unas líenas arriba acerca de la insidia usurpadora consustancial al dragón del ego, es la observación de Raglan, según la cual el dragón o monstruo con el que ha de enfrentarse el joven héroe es en realidad el rey viejo que ocupa en trono que a él le corresponde por derecho y que ha de ser por él destronado. El rey decrépito sobre cuya cabeza pende la amenaza del destronamiento hace acto de presencia en el campo de batalla oculto bajo ese disfraz amedrentador con el ánimo de aterrorizar a su rival mozo y hacerle desistir de sus propósitos; con ello abriga la esperanza de que sucumba o al menos huya despavorido, renunciando a sus derechos, quien está llamado a ser el nuevo rey, y poder así conservar su posición de dominio.[39]

El dragón es, en efecto, el rey déspota y usurpador, débil y envejecido por su misma naturaleza viciosa, que, disfrazado con la máscara de una fuerza tan terrible como farsa, nos sale al paso para proteger su poder ilegítimamente poseído; vencerle es la condición previa para la recuperación de nuestra realeza interior y de nuestra dignidad perdida.

Un buen ejemplo de todo lo dicho nos lo ofrece el Beowulf germánico, mítica personificación de las virtudes reales, que, cumpliendo con su deber de rey, ofrenda su vida en la lucha con el dragón por el bien de su pueblo (en el pueblo por el cual el héroe regio se inmola podríamos ver el símbolo del cosmos comunitario que constituye la realidad personal rectamente articulada y organizada, una vez vencido el ego). Beowulf vence al dragón a

39. Lord Raglan, *The Hero,* cit., pp. 178-195.

través de su muerte, por medio del derramamiento sacrificial de su sangre. Y con esa su muerte ritual y sacrificial, triunfa su realeza, que resplandece a partir de ese momento con luz inmarcesible. Para R.E. Kaske, el tema que gobierna todo el poema *Beowulf* es justamente la victoria de las virtudes regias del héroe frente a las potencias hostiles latentes en su propio ser y en su pueblo. Como pone de relieve Kaske en el ya citado estudio sobre el poema anglosajón, Beowulf es la encarnación de la *fortitudo* y la *sapientia* reales, de la fortaleza y la sabiduría que distinguen al verdadero rey, siendo su *dragon fight* no sólo la culminación de su combate terreno, sino también el compendio de su realeza, de su *kingship,* y de su vida entera; pues, "en cierto sentido, ha luchado siempre con el dragón", con el dragón que es la malicia: ya sea la que late como peligro siempre presente en su propia persona o la que tiende a difundirse entre su pueblo.[40] Tanto el ejercicio de la función real por Beowulf como su vida heroica descansan, pues, en ese combate con el dragón que, según veíamos al analizar los niveles de interpretación del mito y símbolo de la *Drachenkampf,* figuraba como elemento capital en las concepciones y los ritos de la realeza tradicional, especialmente en el rito de investidura o coronación.

Sumamente elocuentes resultan también a este respecto las figuras folclóricas del "juego del rey", del "rey de la cosecha" o de los jóvenes "rey de mayo" y "reina de mayo", figuras a las cuales ya nos hemos referido con anterioridad y tras los que se oculta el vencedor del dragón en su calidad de portador de la primavera. En ellas se expresa la convicción de que quien vence al dragón es digno de la realeza, de que sólo un ser con cualidades regias es capaz de derrotar al monstruo-mago obstructor de la corriente de la vida y devolver así a la realidad todo su esplendor. En dichas tradiciones populares, de origen inmemorial, se recoge la milenaria creencia en el poder mágico inherente al Rey y que le faculta para renovar la vida cósmica, para restaurar el orden, para sanar y restañar las heridas de su reino: en este caso, según ya veíamos, devolver la salud a los campos y curar las heridas infligidas a la naturaleza por el dragón invernal; lo que es susceptible de interpretarse analógicamente como una alusión a la propia naturaleza de la persona y a los campos de la propia vida, sometidos a los estragos del

infernal dragón del ego. No hay que olvidar, ya que hablamos de instituciones, tradiciones o costumbres folclóricas, que el folclore, como lo indica su etimología- derivada de las voces anglosajonas *folk*, “pueblo”, y *lore,* “saber” o “ciencia”- es el residuo o precipitado de una primitiva sabiduría perpetuado en el alma y la vida del pueblo a lo largo de los siglos.

Para terminar con estas consideraciones, digamos que las alas de murciélago que a veces suele presentar el dragón aluden al vuelo nocturno, torpe y titubeante, no iluminado por la luz del sol trascendente, a que a veces se entrega ilusamente la existencia egocéntrica, con la absurda pretensión de superar con los propios medios sus propias limitaciones. Las alas con que el ego trata de imitar o parodiar el ascenso del Espíritu. Son alas minúsculas, tan repulsivas como grotescas, incapaces de elevar por las regiones aéreas con majestad y ligereza la enorme mole del monstruo ofídico apegado a la tierra; alas que no se abrena la trascendencia, a la luz vivificante y purificadora del Eros solar y eterno- que no se pueden *abrir* a ella en absoluto, porque el ego es esencialmente cerrazón, y no apertura, y porque, además, esa luz de lo alto irrumpe y opera en dirección vertical, mientras que el dragón del ego se mueve en la pura horizontalidad-.

En ellas parece materializarse el vuelo falso e impotente del voluntarismo, el idealismo, el altruismo, el humanismo filantrópico, el sentimentalismo esteticista o moralista, y tantas otras manifestaciones vitales que, aunque aparentemente surgen en oposición al egoísmo brutal y descarado, en el fondo no son sino una proyección más de la tendencia egocéntrica. Sólo que aquí, dicha tendencia egocéntrica, en lugar de manifestarse en forma negativa, acaparadora y mezquina, prefiere asumir una faz más digna, aceptable y positiva: el ego del individuo en cuestión se siente mejor afirmado sintiéndose generoso, desprendido, virtuoso, idealista, sacrificado, benefactor y auxiliador de los demás; se siente satisfecho teniendo ante sí esa imagen más halagüeña de sí mismos.

De hecho, como puede comprobarse en la vida de todos los días, las ideas, criterios, motivaciones, valores y principios (o más bien pseudo-principios)

que rigen o inspiran esa conducta tan idealista o altruista, son una pura expresión del ego y fruto de su decisión arbitraria. Por lo que se refiere a las ideas, es fácil constatar que el ideario o ideología idealista que con tanto encono se defiende, no pasa de ser el fruto de opiniones o elucubraciones de una mente individual, egocéntrica, ya sea la mente del individuo en cuestión o la de otros individuos que éste admira y sigue.

40. R.E. Kaske, T*he governing theme of Beowulf*, cit, pp. 126 ss.

Por todas las razones expuestas, el ego bien merece la consideración de “archienemigo” que el mito reserva para el dragón. Es el enemigo por excelencia, enemigo de la libertad y de la verdad, del amor y de la paz, del orden y de la belleza; el adversario del espíritu y de lo auténticamente humano, negador de todo lo que hace la vida digna de ser vivida; la potencia hostil que hay que doblegar y someter a toda costa.

# 9
# EL COMBATE ENTRE EL ESPÍRITU Y EL ALMA

La vida es combate, guerra incesante, lucha y esfuerzo para alcanzar la meta. Y esto, lo queramos o no; nos guste o nos disguste; nos demos o no cuenta cabal de ello. El hombre es por naturaleza un ser combatiente: nace con una misión luchadora y realiza su destino combatiendo, venciendo obstáculos, resistencias y fuerzas hostiles. Vivir es combatir, pelear a brazo partido para superar las dificultades que surgen en nuestro camino, bregar contra los impedimentos que se oponen a nuestros propósitos y proyectos.

No se puede tener una vida auténticamente humana sin pelear duro, de forma valiente y tenaz. Nuestra existencia cobrará sabor y sentido en la medida en que nos impliquemos combativamente en ella. *Vivere militare est*, “el vivir es guerrear”, sentencia Séneca en una de sus cartas.[1] Idea que ya encontramos formulada en la Biblia, en el *Libro de Job,* donde expresamente se afirma: “Milicia es la vida del hombre sobre la tierra”.[2]

## La gran guerra santa

El mito de la lucha con el dragón nos habla de este guerrear, de esta milicia.

Pero aquí la contienda tiene sobre todo una proyección interior: es guerra contra uno mismo, combate contra los impedimentos que hay en el propio ser, lucha sin cuartel contra el ego. Se trata de una guerra intestina en la que está en juego aquello que más nos importa- o que, al menos, más nos debiera importar-, a saber: nuestra libertad, dignidad y felicidad. Un combate interior que será tanto más intenso cuanto mayor sea la nobleza de la persona, cuanto más altas y nobles sean sus aspiraciones. Quien no combate internamente, pierde su vida. Quien no quiera pelear consigo mismo, estará condenado a vivir como un despojo viviente, como un perpetuo derrotado, como un trozo inerte zarandeado por los acontecimientos y por la fatalidad del destino.

1. Séneca, *Carta a Lucilio,* XCVI, 6.

2. Job 7, 1.

Pero la dimensión combativa de la vida alcanza su máximo nivel cuando el vivir se encauza por una vía espiritual, guiado por la luz de la Gnosis o Sabiduría. Entonces, la existencia humana se perfila como una guerra sagrada, una gran batalla o prueba heroica que tiene como objetivo el conocimiento de nosotros mismos, nuestra liberación y realización integral. Una batalla, prueba o trance en que somos al mismo tiempo el héroe liberador, la víctima a liberar y el enemigo a vencer, el tirano a derribar.

Contemplada desde una elevada perspectiva espiritual, gnóstica y sapiencial, la vida no es sino eso: guerra en el sendero de Dios por la instauración de la paz, el orden y la armonía; combate por la conquista de nuestra propia Iluminación; lucha por el Conocimiento, por la Sabiduría, por la Visión trascendente que ha de trasformar nuestro ser y que nos ha de aportar la felicidad plena; esfuerzo audaz y perseverante para derribar los obstáculos

que se interponen entre nosotros y la Realidad; empresa guerrera al servicio de la Luz, esa Luz del Ser y de la Verdad que es suprema fuerza liberadora. Y es de esta gesta heroica interior de lo que nos habla el mito universal de la lucha con el dragón. Pocas imágenes expresan esta idea de modo tan directo, gráfico y vigoroso como la del héroe solar alanceando a la negra bestia del averno.

En la escena mítica en la que se enfrentan el Héroe solar y el monstruo abisal se halla representada, como antes decíamos, la "gran guerra santa", el gran combate espiritual en que se decide el destino último del ser humano. Lo que la doctrina islámica llama *al-jihad al-akbar*, "gran *jihad*"o "*jihad* mayor", esto es, el "gran combate" en el cual el enemigo a vencer es el infiel que portamos dentro de nosotros (en contraposición al "*jihad* menor" o "pequeña guerra santa", *al-jihad al-asghar,* que es la guerra exterior contra los infieles). "La lucha del Amor contra la Cólera" de que habla Jakob Böhme, lucha que tiene lugar dentro del alma humana. El gran proceso agónico o "combate espiritual" (*geistlicher Streit*) que Gichtel, siguiendo los pasos de su maestro, describe como enfrentamiento "entre el Amor y la Cólera, entre la Luz y las Tinieblas, entre el Sí y el No".[3] La "batalla entre las fuerzas opuestas del engaño y de la *Bodhi* o Iluminación", para decirlo con las palabras de Yasutani-roshi, maestro zen japonés del presente siglo.[4]

3. J.G. Gichtel, *Theosophia práctica*, V,1.

4. Ph. Kapleau, *Los tres pilares del Zen,* trad, México, 1975, p.35.

Esa guerra interior se halla figurada en la mitología védica por la guerra entre los *devas* y los *asuras,* entre las fuerzas divinas y las fuerzas demoníacas. Ya hemos visto que en la lucha de Indra contra el dragón Vritra, este último representa a los *asuras* '"anti-dioses", mientras que el primero es el Rey de los devas o dioses, y que tanto uno como el otro simbolizan fuerzas

y tendencias presentes dentro del hombre. “Devas y asuras se combaten sin cesar por el dominación del mundo”, leemos en la *Brihararanyaka Upanishad*.[5] Y este mundo por cuyo dominio luchan las fuerzas de la luz y de las tinieblas es en primer lugar el mundo del hombre, el microcosmos o pequeño mundo en el que se refleja la totalidad de la Creación, con su inmediata repercusión en el mundo, el universo o macrocosmos que lo roda, ya sea el, mundo social o el mundo natural.

En la disciplina del Yoga, en la que como hemos visto se parte de la fórmula mente= ego, señalándose como meta la “aniquilación” o “disolución de la mente” (*mano-laya* o *mano-nasha*), se habla de librar una auténtica “guerra contra la mente”. Así Swami Sivananda Sarasvati nos exhorta a lanzarnos al campo de batalla de lo Absoluto; es decir, a emprender la empresa heroica de descubirri y conquistar la Realidad Suprema, el *Brahman*, que constituye nuestra más honda realidad y nos hace ser lo que somos. Para ello- nos dice-, debemos convertirnos en “soldados del espíritu”, dispuestos a luchar con todas nuestras fuerzas contra las potencias que nos encadenan a *Maya,* la ilusión cósmica, haciéndonos ver como real lo irreal y como irreal o ilusorio lo verdaderamente real. Y entre estos poderes que nos esclavizan, hace notar Sivananda, figura en primer lugar la mente. Si queremos liberarnos de los lazos de *Maya* y alcanzar la verdadera libertad, tenemos que ser, por tanto, héroes en la lucha contra el *manas*. Hay que vencer a la mente egótica, y esto sólo puede lograrse tras duro esfuerzo y enconada lucha.[6]

En la tradición islámica, y especialmente en la doctrina sufí, abundan las referencias a esta guerra santa interior, que los maestros sufíes describen como el combate que se libra contra el “alma carnal” (*an-nafs al-ammara*). El *jihad al-akbar* o “gran combate” es la guerra sin cuartel que quien decida oriental sus pasos por “la Vía” sagrada de la realización espiritual ha de llevar a cabo contra el yo pagano, politeísta e idólatra, adorador de las cosas y de sí mismo. Como señala Seyyed Hossein Nasr, el espíritu combativo al que apela el principio del *jihad* va dirigido contra todo lo que niega la Verdad o perturba la armonía; lo cual, aplicado a la propia vida personal, implica un combate incesante contra

5. *Brihadaranyaka Upanishad,* 1.3.1.

6. Sw. Sivananda, *Tesoro espiritual,* trad., Buenos Aires, 1989, pp. 94-99.

las tendencias nocivas y desintegradoras que cada cual porta dentro de sí, "una guerra continua contra el alma carnal (*nafs*), contra todo aquello que en el hombre tiende a la negación de Dios y Su Voluntad". En su significación interior, es decir, como "gran guerra santa", que es realmente importante, el *jihad* significa "guerra contra todas aquellas tendencias que apartan al alma del Centro y Origen y la alejan de la gracia del Cielo".7

Es éste un combate que, como ensena Ibn Abbad de Ronda, místico andalusí del siglo XIV, puede durar toda la vida, y en el cual el luchador debe desconfiar de sí mismo y contar únicamente con Dios.8 En tanto haya una brizna del "yo" que pretende afirmarse al margen del mandato de Dios, deberá proseguir ese "gran combate". Refiriéndose a esta "guerra santa mayor", que considera equivalente al camino sufí, Martin Lings observa que sólo el místico o gnóstico es capaz de llevarla hasta sus últimas consecuencias, pues sólo él "sabe lo que es mantener una oposición metódica a sus posibilidades inferiores y llevar la guerra al territorio enemigo para que el alma entera pueda ser "para Dios".9

El Budismo no es una excepción en esta interpretación combativa de la empresa espiritual. La vía búdica se perfila como un combate, como una empresa guerrera y conquistadora: una guerra sin cuartel por la conquista de la Liberación. La vida del seguidor de Buddha es una lucha continua contra las fuerzas que dentro de él se oponen a la Iluminación, a la realización de la Verdad; una lucha contra la sensualidad, la pasión y la ignorancia, contra todas las impurezas e impedimentos que brotan del ego. En esto, el fiel budista no hace sino seguir el modelo de Sakyamuni, el fundador de esta tradición sagrada. Es éste un extremo puesto en evidencia por Shundo Tachibana, el cual, tras explicar que Mara es la personificación del mal, según ya vimos, subraya que la vida entera del Buddha "fue una vida de lucha constante contra este mal", como lo fue también la vida de

todos sus discípulos. Mara y sus seguidores, sigue diciendo Tachibana, son comparados en los textos budistas a un ejército, cuyo general es precisamente “el Tentador” como mal principal o raíz de todos los

7. S.H. Nasr, *Ideals and realities of Islam*, London, 1975, pp. 73 s, 116 s.

8. P. Nwyia, *Ibn'Abbad de Ronda,* Beyrouth, 1961, p.195.

9. M. Lings, *What is Sufism?*, London, 1975, pp. 29-30.

males.[10] La orientación guerrera de la disciplina y el *ethos* budista ha sido resaltada por Julius Evola en su ya clásico estudio sobre “la Vía del Despertar”. Evola llama la atención sobre la frecuencia con que en los textos canónicos aparece “la asimilación de la ascesis budista a la guerra y de la cual del asceta a las virtudes del guerrero y del héroe”.[11]

El *Dhammapada* abunda en sentencias alusivas al sentido combativo de la vía espiritual. En este antiguo texto sagrado budista aflora por doquier la terminología militar, las referencias al arte de la guerra, lo que constituye un claro índice de esa dimensión de “guerra santa” que adquiere la marcha a lo largo del “Camino del Dharma” (concepto éste de “marcha” que, por cierto, también presenta innegables connotaciones marciales, al igual que el de “disciplina” antes mencionado). En un párrafo que va dirigido al hombre que se esfuerza en el Camino, Buddha aconseja: “Haciendo que su mente permanezca firme como una fortaleza, lucha contra Mara con el arma de la sabiduría; proteja su conquista y no se aparte de ella”.[12] Y más adelante, ensalzando el poder espiritual del Sabio o *Muni*, que sabe guiarse rectamente en la vida, afirma: “Los sabios escapan del mundo derrotando a Mara y su ejército”.[13]

En el capítulo de la mencionada obra en que se trata el perfil del brahmán

(*brahmin*), esto es, del hombre religioso, auténticamente sacerdotal, se alaba su capacidad para perseverar como buen soldado en el camino emprendido y soportar impasible todos los padecimientos y sinsabores que en él encuentre, al tiempo que se hace un encendido elogio de su ánimo dispuesto a arrostrar todas las dificultades. De la fuerza interior del *brahmin*, que le permite sufrir con serenidad toda clase de ataques y ofensas, se dice que "esa fuerza es su ejército". Las fuerzas espirituales que ha conseguido reunir y forjar dentro de sí mismo constituyen el ejército con el que vence a las huestes de Mara.[14]

En el *Majjhima-nikayo* se habla de la "batalla contra el gran ejército de la muerte" y se llama al Nirvana, así como a la doctrina que permite alcanzarlo, "supremos triunfo de la batalla". El hombre que sigue

10. Sh. Tachibana, *Ethics of Buddhism,* cit., p. 132.

11. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, Milano, 1973, p. 26

12. *Dhammapada,* III, 8.

13. *Dhammapada,* XIII, 9.

14. *Dhammapada,* XXVI, 17.

la Vía trazada por el Buddha- el cual recibe los epítetos de Héroe, Vencedor o León rugiente- es definido como un guerrero o combatiente: "combatiente ario". De él dice el *Mahavagga* que "es firme, vigoroso, bien plantado, equilibrado, apto para vencer en la batalla". Y en otros textos canónicos se le califica de "asceta luchador de pecho acerado (pugnante)", "audaz que desconoce la vacilación", "héroe vencedor en la batalla": "un guerrero que es bueno para el rey, bien digno del rey, que es un ornamento del rey".[15] De ahí la importancia que se otorga a la virtud de *virya,* es decir, la virilidad, la energía combativa, el ánimo luchador, el temple y el arrojo, la fuerza interior, la valentía paciente y tenaz.

No es extraño que en el Tao-te-King, obra eminentemente espiritual, sapiencial, con un mensaje sobre todo interior, de realización humana o

supra-humana, aparezcan de manera recurrente las alusiones a las tácticas de combate y la terminología guerrera. Hasta el punto de que hay quien ha sostenido que en, en realidad, la obra de Lao-Tse es un tratado sobre estrategia militar.

## El combate sacro en la tradición cristiana

No menos abundantes son las alusiones a este combate interior en la tradición cristiana, cuyos primeros vestigios se encuentran en los mismos Evangelios. El mismo Cristo se anuncia como portador de la espada y predicador del combate: “No he venido a traer la paz sino la guerra”.[16]

San Pablo nos invita a comportarnos como atletas o héroes de la fe, siguiendo el ejemplo del caudillo y conductor que es Cristo: “Corramos al combate [o la carrera] que tenemos ante nosotros, fijos los ojos en el Jefe iniciador”.[17] En su *Epístola a los efesios,* recurriendo a imágenes semejantes, exhorta a los cristianos a armarse para esta guerra intestina de la que ningún hombre puede librarse. “Revestíos de la armadura de Dios para que podáis sosteneros ante las asechanzas del diablo”. Y va enumerando las armas y los arreos que han de hacer al hombre invencible en esta lucha espiritual: la coraza es la injusticia, el escudo es la fe, el yelmo es la salud, el cinto es la verdad y al espada es la enseñanza divina. “Manteneos firmes, ceñidos vuestros lomos con la verdad y revestidos con la coraza de la justicia” aconseja el Apóstol de los gentiles, y más adelante agrega: “tomad el yelmo de la salud y la

15. J. Evola, *op.cit.*, pp. 26, 262 s.

16. Mt 10, 34.

17. *Hebreros* 12, 1-2.

espada del espíritu, que es la palabra de Dios”. Armado con tales armas sobrenaturales, podrá el cristiano salir victorioso y “apagar todos los dardos encendidos por el malvado”.[18]

"Nuestro corazón es un continuo campo de batalla", proclama San Agustín, en cual habla con insistencia de la "guerra interior" y de la "pugna dentro de ti"(*pugna intra te ipsum*) a la que tiene que hacer frente el seguidor de Cristo. Es un combate incesante en el que no hay que temer nada que pueda venir de fuera, sino tan sólo aquellas solicitaciones que vienen de nuestra propia alma: "Combate sin tregua. No temas a ningún enemigo externo; véncete a ti mismo, y el mundo será vencido". Es tal la impotencia de este combate, que sin haberlo experimentado no se puede conocer la entraña del mensaje de Cristo. Por eso la espiritualidad cristiana sólo puede ser entendida por guerreros, por individuos avezados en el combate contra el enemigo interior. "Hablo con luchadores: los guerreros me entienden; no me entiende el que no guerrea", advierte el Obispo de Hipona.[19]

En su breve tratado sobre "la Nueva milicia", dirigido a los caballeros templarios, San Bernardo hace también alusión a esta guerra espiritual cuando resalta que los guerreros del Temple "se dan a un mismo tiempo a dos combates"; por un lado, el combate físico "contra la carne y la sangre", es decir, contra los enemigos de los cristianos, y, por otro "contra los espíritus de malicia que están esparcidos por el aire". Y más adelante, en esta misma línea marcial y combativa, llama a Cristo "el gran Capitán de los ejércitos", poniéndolo de ejemplo para los monjes-soldados templarios, de los que dice que "son más mansos que los corderos y más feroces que los leones".[20]

A lo largo de toda la literatura cristiana aflora como un tema recurrente este argumento del combate espiritual. En todas las épocas y en todas las lenguas en que se ha expresado el pensamiento cristiano abundan las alegorías sobre el alma como campo de batalla, ya se la describa librando duras contiendas en campo abierto con sus enemigos o sitiada en su castillo por los vicios. Entre los miles de tratados que abordan el asunto, cabría citar la obra *Holy War* ("Guerra Santa") del puritano John Bunyan, el célebre autor de *The Pilgrim's Progress*, una de las obras que han tenido mayor éxito editorial en la historia y a la que ya nos hemos referido en un capítulo anterior, o la *Psychomachia* ("Lucha del alma") del poeta hispano-romano Aurelio

Prudencio, que ejerció un enorme influjo sobre la creación literaria medieval. Mención especial merece también el libro *Lucha interior,* del español Melchor

18. *Efesios* 6, 11-17.

19. V. Capánaga, *Agustín de Hipona,* Madrid, 1974, pp. 71 s.

20. San Bernardo, *De la excelencia de la Nueva Milicia*, Cap. I-V (*Obras Completas*, cit, Vol. II, pp. 854-863).

Rodríguez de Torres, el cual desarrolla con brillantez, aunque con un tono predominantemente ascético y moral, la idea de la guerra santa interior. En dicha obra el mercedario castellano afirma que la vida de cada uno de nosotros es “pelea entre dos como duelo”, porque hay dos fuerzas contrarias que luchan en nosotros mismos. “Días de pelea son los de vivir”, dice glosando diversos textos bíblicos, pues en verdad “no hay hora de descanso jamás, ni día sin asaltos o grescas”.[21]

Tomás de Kempis se muestra igual de preciso al subrayar la importancia del combate contra uno mismo. “¿Quién tiene mayor combate que el que se esfuerza en vencerse a sí mismo? Esta debería ser nuestra ocupación y tarea: vencerse el hombre a sí mismo, y cada día hacerse más fuerte, y aprovechar en mejorarse”. Pocas veces se ha expresado con tanta concisión y agudeza la enseñanza espiritual que encierra el simbolismo de la lucha con el dragón como en este párrafo del Kempis. Y resulta interesante comprobar cómo esta exigencia de la lucha contra el propio yo se conecta con el camino del autoconocimiento, al añadirse acto seguido una reflexión sobre la importancia de conocerse a fondo, con sinceridad y humildad. Hablando de la lucha contra la imperfección y la oscuridad, en la misma obra se asevera: “El humilde conocimiento de ti es más cierta senda hacia Dios que escudriñar la profundidad de la ciencia”.[22] Con ello, la tarea heroica y guerrera del autovencimiento se coloca bajo el signo de la sabiduría que nos lleva a profundizar en el propio ser. Lo cual viene a corroborar el enlace con el símbolo de la lucha con el dragón, pues no hay que olvidar que la dracomaquia apunta sobre todo a la acción intelectual desflorada de la

propia realidad. Tendremos ocasión de comprobarlo más adelante.

En su copiosa correspondencia, San Francisco de Sales trata en repetidas ocasiones del temple luchador que ha de mantener el cristiano para llegar a su meta. Así en una de sus cartas escribe: "Esta vida es una guerra continua, y no hay quien pueda decir: yo no soy atacado en absoluto". El Obispo de Ginebra tiene buen cuidado en puntualizar que la paz interior va inseparablemente ligada a la victoria en el combate interno. "La verdadera paz no consiste en no combatir, sino en vencer: los vencidos ya no combaten".23

21. M. Rodríguez de Torres, *Lucha interior,* I parte, Cap. II, fol. 21.

22. T. De Kempis, *Imitación de Cristo,* Libro I, Cap. III.

23. Fr. De Sales, *Lettres*, cit, pp. 117, 296.

No podía faltar esta visión agónica en la obra de Jakob Böhme, rebosante de una combatividad típicamente germánica y cuyo sello distintivo en el realce que en ella cobra el choque entre los principios contrapuestos del Amor y la Cólera. El cristiano está siempre en lucha, afirma Böhme, el cual advierte una y otra vez que el verdadero seguidor de Cristo no puede enzarzarse en polémicas, disputas, guerras y conflictos con el prójimo, pues ya tiene bastante con su propia lucha personal, que es la lucha decisiva, la que realmente importa. Si alguien quiere renacer, dice el Filósofo teutónico, "tiene que luchar y contender contra sí mismo"; tiene que luchar contra "el viejo Adán" perverso y corrupto, el cual pretende impedir el nacimiento del "nuevo Adán" que ha de nacer de la Virgen: "el Adán en la Cólera de Dios lucha contra en nuevo Adán en el Amor". "El *Wille* (voluntad o querer) tiene que convertirse en un campeón y pelear contra la voluntad corrompida (*der verdorbene Wille*)", para lo cual nuestra voluntad interior, separándose de la razón terna, deberá sumergirse en la muerte de Cristo. "Si no quieres luchar- advierte Böhme-, tampoco vencerás; te matarán en tu blando lecho.

Pues tiene ante sí el hombre un ejército poderoso que combate de continuo contra él”.[24]

Esta concepción combativa del Cristianismo reaflora en la obra de Michael Hahn, el último de los grandes representantes de la Teosofía cristiana, en cuya doctrina adquieren especial relieve los conceptos de “fuerza” (*Kraft*), de “combate” (*Ringen*) y de “lucha” (*Kampf*): la fuerza como medio para vencer en el combate y el combate como medio para conseguir la verdadera fuerza. Para Hahn, la vida del cristiano es la de un luchador que pelea por la Sabiduría divina, la de un combatiente que va en pos del *Erkenntnis* o Conocimiento. Sólo lo que se consigue por medio de la lucha tiene verdadero valor y puede ser duradero, sostiene el místico suabo. Cuanto más duro es el combate y cuanto mayor es la fuerza que en él se une, mayor es también la fuerza que se consigue, más auténtico y rico es el ser, la realidad o riqueza interior que reciben de Dios. Cuando el alma busca a Dios con hondura y se decide por Él con toda su voluntad, “se desencadena una gran lucha”, y esta lucha es la que fortalece y le permite descubrir en su propio ser los grandes tesoros del Espíritu.

Hahn subraya con insistencia que el hombre sólo puede crecer espiritualmente en la *Widerwärtigkeit*, esto es, en la pugna de fuerzas donde ha de medir sus fuerzas; es en ese choque o conflicto de fuerzas opuestas, vivido al servicio de Dios, donde se realiza como ser espiritual. Por eso, el camino vital del seguidor de Cristo puede ser definido como un camino de esfuerzo, de guerra incesante: “la lucha por el Conocimiento y la Fuerza de Dios” (*das Ringen um Erkenntnis und Kraft Gottes*). El premio y la culminación de ese esfuerzo combativo es la Iluminación o *Erleuchtung* que disipa todas las dudas,

24. J. Böhme, *De Incarnatione Verbi*, XXV, 56-59, pp. 127-131, 270, 369.

incógnitas e incertidumbres; el Auto-esclarecimiento o *Selbsterhellung* que nos hace conocernos a nosotros mismos; “la Iluminación por el Espíritu” (*die*

*Erleuchtung durch des Geistes*) que desvela los más hondos secretos de la vida; “la Visión central” o *Zentralschau*, en la cual el hombre “ve con el Ojo de Dios”. El resultado de todo ello es “una vida en la Fuerza”: una manera de vivir arraigada en la invencible Fuerza o Virtud que dimana de Dios. [25]

Se suele pensar que la lucha a la que aluden los autores cristianos citados es la lucha contra las tentaciones, contra el pecado y las malas inclinaciones, pero su mensaje es mucho más profundo, yendo más allá de cualquier interpretación moralista. Esto es algo que queda bien patente en los lúcidos párrafos de Michael Hahn a los que acabamos de hacer alusión.

**La Razón en lucha con la irracionalidad**

He aquí lo que queda sintetizado y compendiado, con tremenda fuerza plástica, en la escena mítica en la que el campeón divino se enfrenta al dragón y lo atraviesa de par en par. En ella se halla representado el “gran combate” que en cada ser humano libran el Espíritu y el alma. El héroe encarna la luz del Espíritu, mientras que el dragón simboliza el alma en toda su oscuridad, irracionalidad, deformidad y miseria en tanto no ha recibido la luz espiritual; es decir, el alma dominada por la ilusión egótica, en cuanto campo donde el ego impone su ley y campa por sus respectos; el alma o psique como reducto del amor propio, de la propia voluntad, de la propia opinión o propia razón (opuesta a la Razón universal y que, de hecho, suele desembocar en algo completamente irracional, diseminado en infinidad de sinrazones). [26] Sería difícil encontrar un símbolo que expresara mejor, con mayor fuerza y claridad, ese choque entre lo espiritual y lo psíquico.

La *Drachenkamp,* la lucha del héroe solar con el dragón, representa la lucha del principio liberador contra la tiranía del ego. Es la lucha del *Animus* contra el *anima*, del *Nous* contra la *psique*, del Intelecto contra el alma carnal, de la Razón superior contra el alma irracional, de la fuerza espiritual contra el elemento anímico y pasional, de la Mente divina (o búdica) contra la mente egótica, terrena, demoníaca y samsárica. En ella se decide la afirmación de la Personalidad metafísica- esto es, el reflejo de la Divinidad en el hombre- sobre la individualidad contingente, condicionada y relativa.

Como dice

25. J. Trauterin, *Die Theosophie Michael Hahns und ihre Quellen,* Suttgart, 1969, pp. 114-117.
26. Decir "propia voluntad" es tanto como decir propio deseo, propio capricho, decisión o elección guiada únicamente por la propia opinión irresponsable y antojadiza, contraria o al menos indiferente a la Verdad.

Ananda Coomaraswamy, y el "hombre exterior"; lucha en la cual aquél, el "Hombre interior" o "el Dios dentro de nosotros", se convierten en "el matador del dragón". 27

En el plano microcósmico, apunta Jean Cooper, la victoria sobre el dragón significa "el hombre venciendo a su naturaleza oscura y consiguiendo el dominio de sí mismo, la *self-mastery*". 28 Es el proceso combativo mediante el cual la parte mejor de nosotros mismos, de ascendencia divina y celeste, impone su dominio y su legítima autoridad sobre la parte inferior, meramente humana y terrena o, peor aún, infernal y demoníaca.

G.A. Gaskell interpreta el combate de héroe divino con el dragón como una representación emblemática de "la Razón venciendo a la naturaleza inferior de la Emoción" o "la Mente controlando al Deseo". Refiriéndose a la escena de San Jorge que atraviesa con su lanza el cuerpo de la bestia abisal, el citado autor sostiene que "el caballo y el jinete significan la inteligencia bajo la dirección de la voluntad"- aunque sería más correcta la interpretación inversa: la inteligencia dirigiendo a la voluntad; pues es a la Luz intelectual a la que corresponde el papel dirigente en un orden normal-, mientras que el dragón representa "la naturaleza inferior (*lower nature*) en guerra contra el alma"- desgraciadamente esta última expresión no está muy bien escogida, pues se presta a equívocos, dada su ambigüedad-, o "la naturaleza egoísta (*selfish nature*) que devora al inocente o lo inocente y construye la libertad y la justicia". Y en relación con la figura del dios Thor que lucha con la Serpiente de Midgard, Gaskell señala que el primero simboliza "la Mente superior" (*the Higher Mind*), mientras que la segunda encarna la "mente del deseo" (*desire-mind*) que "cine a la naturaleza inferior del alma" y se

identifica con los objetos de los sentidos, estando en enemistad con la naturaleza superior". Citando la obra *Revelation and Mythology,* de Garth Wilkinson, en la que el autor compara la Serpiente de Midgard con la serpiente bíblica, Gaskell llega a la conclusión de que en ambas está plasmada "la mente sensual" en la que reside "el amor propio".[29]

27. A.K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme,* trad, París, 1949, p. 22.

28. J.C. Cooper, Symbolism. *The Universal Language,* Wellinborough, 1982, pp. 49 s; *An Illustrataed Encyclopedia of TRaditional Symbols*, London, 1978, p. 56.

29. G.A. Gaskell, *Dictionary of the sacred languages of all scritures and myths*, London, 1923, pp. 307, 500 s.

Para Leopoldo Ziegler, la *Drachenkampf* simboliza la lucha de la *Lichtseele*, "Alma luminosa" o "Alma de luz, contra la *Dunkelseele*, "alma oscura" o "alma de las tinieblas". Ziegler habla, en este sentido, de "la *Drachenkampf* del Hijo con la Madre, del Dios con el demonio del caos o *Dämon-Chaos*"; fómula en la que "el Hijo" significa la potencia luminosa, el Espíritu o *Animus*, el Sol *invictus,* la vida espiritual consciente, y "la Madre", lo oscuro o turbio, el instinto o impulso sensual (*der Trieb*), el alma o *anima*, la influencia todopoderosa de la concupiscencia, la vida confusa de la inconsciencia y el sueño. El camino de la *Drachenkampf* no sería, pues, otro que "sendero real" o "camino regio" (*Köningsweg*) y un "camino de luz" (*Lichtweg*), a través del cual la trama existencial descendente se transforma en otra radicalmente opuesta, de signo ascendente: el "sendero de la Verdad", que es una misma cosa con el *Tao* y que es también el *Heilsweg*, "el sendero de la salud o salvación del alma"; sendero que conduce al "Centro áureo" de la vida.[30]

Esta significación resalta con especial claridad en el combate que Apolo, el dios de la sabiduría délfica, personificación de la Luz intelectual, del Sol

sobrenatural y de la Razón divina, libra contra el dragón-serpiente Pitón. El hecho de que Apolo, como senala Walter Otto, encarne la "severa claridad", la "voluntad de comprensión, de medida y de orden", "el conocimiento de lo justo y verdadero", da un claro sentido su victoria sobre el monstruo que surge de las profundidades de la tierra.[31] Otro tanto puede decirse de la derrota que el gigante-dragón Encélado sufre a manos de Atenea, la diosa sabia, inteligente y prudente por excelencia en el panteón griego. Igualmente evidente resulta tal significado, de victoria intelectiva sobre la monstruosidad y oscuridad de la ignorancia, en el triunfo que Marduk obtiene al aplastar a la tumultuosa Tiamat y su ejército de monstruos, triunfo del que se ha dicho significa "la preponderancia de la Sabiduría- es decir, de la inteligencia- sobre el caos".[32]

El mismo esquema encontramos en el mito egipcio, donde Horus el halcón divino, el ave solar que lucha al servicio de Ra, representa los altos vuelos de la inteligencia, identificada con la Verdad y con el orden cósmico, a los cuales defiende de las insidias de potencias tifónicas. Para Thomas Milton Stewart, Ra simboliza la Conciencia, "la primera manifestación de Amón", el Ser supremo, que hace ver lo que es justo y correcto, mientras que Horus, cuyo nombre significa "Lo que está arriba", encarna la Inteligencia despierta, iluminada, que sabe ponerse siempre del lado del bien. Por eso su

30. L. Ziegler, *Überlieferung,* Leipzig, 1936, pp. 256 ss.

31. W.F. Otto, Theophania, Der Geist der altgriechischen Religion, Hamburg, 1956, pp. 98-102.

32. M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris, 1949, p. 70

emblema en el halcón, que sobresale por encima de todos los pájaros por la agudeza de su mirada y por la rapidez de su vuelo. De ahí también que en los grandes combates del mito egipcio tenga un protagonismo especial "el Ojo de Horus", que no es otra cosa que "el Ojo de la Mente". Los enemigos de Ra, por el contrario, representan todo aquello que ofusca o mancha la mente y se opone al recto orden: las fuerzas de la ignorancia, el egoísmo, la

intemperancia, los vicios y las pasiones. Resulta, pues, claro cuál es el significado de la victoria de Horus sobre Apep y Set, victoria que queda sellada por el disco solar alado.[33]

En esta línea van las reflexiones de Plutarco, cuando, explicando el significado del combate que en la antigua religión egipcia tiene lugar entre Osiris y Tifón (o, lo que viene a ser lo mismo, entre Horus y Set), afirma que el primero encarna la inteligencia y la razón, mientras que el segundo representa lo que en el alma hay de "apasionado, subversivo, irracional e impuro"; en suma, lo que no tiene medida ni orden.[34]

Idéntica interpretación es la que han ofrecido los más autorizado exegetas de la espiritualidad hindú sobre la lucha entre el Indra indo-ario y el dragón Vritra. "El Dios de la Mente iluminada" llama a Indra la mística hindú Ma Suryananda Lakshmi, mientras que de sus colaboradores divinos, los Maruts, dioses védicos de la tormenta, dice que son "los corceles inteligentes de Indra, los arranques o impulsos vencedores de la mente esclarecida, las fuerzas vigorosas de la piedad que conducen al *samädhi,* a la visión de la verdadera".[35]

El héroe o dios que alancea al monstruo y le da muerte o somete, encarna el principio vertical, el elemento viril y solar, el núcleo activo de la persona (reflejo de la Actividad divina y eterna), la potencia luminosa de lo alto que libera y purifica la realidad terrena. Es el Espíritu, el Intelecto, el Sol interior, el "Gran Yo" o "Yo verdadero" (el *Dai-ga* o *Shin-ga* de las artes marciales y de la tradición budista japonesa), la Personalidad metafísica, el núcleo deiforme e inmortal de nuestro ser. El *Logos* o Principio divino dentro de nosotros, que, con su poder iluminador, da orden y unidad a la confusa y desordenada multiplicidad de nuestra vida individual, transformando así el caos en cosmos.

33. T.M. Stewart, *Symbolism of the gods of the Egyptians*, London, 1978, pp. 91-95.

34. Plutarco, *De Isis y Osiris,* 49, 371 B; 64, 376 F.

35. Ma Suryananda Laksmi, *Quelques aspects d'une Sadhana*, París, 1963, pp. 79-81.

Ese guerrero que combate erguido y con las armas en la mano, sin inmutarse por la bélicas vicisitudes que afronta, es el piloto y jefe interior, el enviado del Cielo, el Hijo del Sol o Rey supremo que aniquila cualquier forma de tumulto o rebeldía titánica que pueda surgir en nuestro propio ser. Protegido de los dioses, montado sobre su cabalgadura blanca y recubierto de su reluciente coraza, irrumpe como mensajero de la Divinidad, derribando los obstáculos que, por obra de las males artes del ego, se interponen en el camino que conduce a nuestra meta última.

El caballero o combatiente solar que se presenta a la vez como *Drachenkämfer* y *Drachenbeisieger,* como luchador contra el dragón y como su vencedor, encarna, por tanto, el héroe interior que nos impulsa a ser lo que debemos ser, que nos alienta a permanecer fieles a nuestro más alto destino y a nuestra más noble misión. En él está representado el principio heroico que, cual amigo íntimo- como el Mitra matador del toro, el dios invicto, personificación divina de la amistad y la lealtad-, nos transforma desde nuestras más hondas raíces para permitirnos llegar a ser lo que en esencia somos y alcanzar así el fin supremo de la vida, de acuerdo al apotegma tradicional que aconseja “sé lo que eres”, *werde was du bist.*

Frente a él, el dragón materializa el elemento pasivo y servil, la naturaleza pasional, la sustancia femenina y material, el principio ctónico-lunar, el poder del caos y las tinieblas, la horizontalidad existencial que en todas las tradiciones aparece representada por el agua y la tierra (símbolo ambos, como hemos visto, de la femineidad, con todo lo que ésta implica de ligazón simbólica con la materia informe, de receptividad y pasividad frente al poder creador del Espíritu). Es el fondo magmático del psiquismo, el seno materno del propio ser que ha de recibir la acción creadora de lo alto, del principio

paterno, acción de la cual habrá de surgir el cosmos personal. Es decir, el mundo de la psique, de los instintos y sentimientos, de las pasiones y los impulsos irracionales, de la mente desordenada y sin control, donde se oculta el enemigo del hombre.

Filón de Alejandría acertó a formular una de las más atinadas interpretaciones de este mito, en la que confluyen la sapiencia griega y la sabiduría bíblica. Según el sabio hebreo, la *ofimaquia* o *drakomaquia* es el combate que en el interior del ser humano libra el núcleo viril que es el Espíritu (*Pneuma, Ruah*), el *Nous* o *Logos*, el Intelecto o Razón, contra la entidad femenina que es el alma (*psiche, nefesh*), la cual, siendo irracional y terrena, se ve fácilmente aprisionada por el placer que se enrosca como una serpiente en torno a ella. Es, dice Filón, "una batalla implacable, una guerra sin tregua contra la intemperancia y el placer". El dragón o serpiente es, en opinión del filósofo helenista, la *hedenó*, la

concupiscencia o sensualidad, "la irracional rebeldía del alma" que lleva en sí misma el veneno.36

Si el caballero o héroe solar representa la Personalidad metafísica, el "Hombre interior, el "Yo real"o "Gran Yo", el dragón, por el contrario, simboliza la individualidad contingente, el hombre exterior, el yo psico-físico, el "pequeño yo" o "yo falso" (el *Bin-ga* del Budismo Mahayana nipín), el yo efímero y condicionado. En el dragón se halla representada el alma individual, lo que Rumi llama "el alma carnal oscura", la cual, en el hombre ordinario, se alza contra el Intelecto y el Espíritu, con la pretensión de asfixiarlo y ocupar su puesto. Es el tirano que impone violenta y arbitrariamente su ley en nuestra vida, haciéndonos creer erróneamente que en él está nuestro ser auténtico. Por eso, la muerte del dragón significa la extinción del alma individual, paso previo para el triunfo del Espíritu y para la realización integral del ser humano.

Esta guerra contra "el antiguo dragón" es, según Santa Hildegarda de Bingen, "la guera de las guerras" o "el combate de los combates", *der Krieg der Kriege*. Pero Santa Hildegarda no deja de señalar, en tono reconfortante,

que Dios ha dado al hombre la fuerza necesaria para vencer a su enemigo en tan tremenda batalla. La santa alemana veía simbolizada esta potencia victoriosa, que Dios entregó a Adán tras la caída, en la figura apocalíptica del caballero montado sobre el caballo blanco y armado de un arco para vencer. "Miré y vi un caballo blanco, y el que montaba sobre él tenía un arco, y le fue dada una corona, y salió vencedor, para que venciese".[37]

**La guerra de las guerras**

Son muchos los autores cristianos que han visto en las luchas relatadas en el *Apocalipsis* una alusión al combate que tiene lugar dentro del alma humana. Es, por ejemplo, el caso de Gichtel, para el cual esta guerra sin cuartel que cada hombre ha de librar contra el dragón que lleva dentro de sí tiene su antecedente y modelo, su representación simbólica y arquetípica, en la guerra que enfrenta a San Miguel Arcángel con el rebelde Lucifer, ya convertido en dragón. Es la misma lucha- sostiene el autor de *Theosophia práctica*- que ya se libró en el Cielo, antes de la Creación del mundo, primero en el campo de la propia voluntad de Lucifer- lucha interna de la cual este último salió derrotado, pues no supo dar la respuesta adecuada, sabia y humilde, quedando desde entonces convertido en Satanás-, y después entre este último, en su condición de "Príncipe furioso de la Cólera", seguido por los ángeles

36. Filón de Alejandría, *De opifinio mundo*, 157-164; *Legum allegorie*, III, 246.

37. H. Von Bingen, *Welt und Mensch,* cit, p. 194. La cita del A*pocalipsis* aludida es el versículo 6, 2.

rebeldes, y San Miguel, como heraldo del Amor y de la Luz, puesto al mando de los ejércitos celestiales formados por los ángeles fieles.[38]

Gichtel subraya con especial énfasis que este "combate espiritual" contra el dragón, descrito en el capítulo 12 del *Apocalipsis,* no acabó con la derrota y caída definitiva de Satanás, sino que se ha continuado a lo largo de los tiempos: "se prolonga desde Adán hasta el presente, y en los creyentes se

prolongará incluso hasta el fin”. No es, pues, un combate que tuviera lugar únicamente en un lejano y etéreo pasado mítico, sino que tiene un valor actualísimo y se repite en la vida de cada ser humano.[39] Nadie puede escapar a ese combate, que es el trasfondo y el meollo mismo de nuestra existencia aquí sobre la tierra. Nadie es digno de llamarse en verdad cristiano si no ha sabido lanzarse al mismo con arrojo, si no ha “vencido y sometido a sus enemigos, que son también los enemigos de Cristo, con la fuerza de Jesús”. Gichtel deja bien claro que no es fácil para cualquiera entender el misterioso y profundo significado de eta guerra interior, captar todas sus implicaciones, sus vicisitudes y sus consecuencias. Es este un combate tan extraordinario, tan “oculto e insólito”- afirma el místico alemán-, que sólo pueden comprenderlo quienes en él hayan participado, cumpliendo con su deber sin desfallecer.[40]

Ya hemos visto como Jakob Böhme y William Law insisten en estas mismas ideas, concibiendo a la Bestia y al Anticristo como una representación del yo en rebeldía contra el orden divino. Recurriendo a una terminología ya antes utilizada, y que contiene un hondo simbolismo, cabría interpretar dicho combate interior como aquel que dentro de cada uno de nosotros libran “el hombre viejo” y “el Hombre nuevo”, identificándose este último con “el Cristo interior” o “el Segundo Adán”.

En este gran combate de la vida, según indica Sor María de Ágreda, se ven implicadas todas las facultades y dimensiones del ser humano. En ella intervienen tanto la inteligencia como la voluntad, tanto la razón como el sentimiento, al igual que ocurrió en la batalla entre San Miguel y el dragón, donde “se peleaba con los entendimientos y voluntades”.[41] Todas las fuerzas son necesarias para vencer al dragón, el cual trata, a su vez, de apoderarse de todas ellas, de destruirlas y corromperlas, de infectarlas con su veneno y ponerlas a su servicio.

38. J.G. Gichtel, *Theosophia práctica*, V, 1-4.

39. *Ibid,* V, 70-71.

40. *Ibid,* V, 6-8.

## El simbolismo del caballo

Otra figura de enorme importancia simbólica en la imagen de la lucha con el dragón es el caballo o el animal que sirve de cabalgadura al héroe solar en su combate contra el monstruo abisal. En esta figura del caballo- cuyo simbolismo solar no puede desconocerse, sobre todo cuando es de color blanco, como es el caso del corcel de San Jorge- entra en juego toda la rica simbología de la relación entre cabalgadura y jinete, entre caballo y caballero, que tanta importancia adquiere en el mundo espiritual de los pueblos nómadas y guerreros en general, y en el mundo de la Caballería medieval en particular.

Son múltiples los significados que encierra este brioso animal que colabora al triunfo del bien y el orden. En primer lugar, simboliza la fuerza, la tenacidad y el coraje con que hay que acometer la empresa del combate contra el yo. Este es uno de los significados que de manera más inmediata vio el hombre antiguo en el caballo. "En el arte cristiano- escribe M. Oldfield Howey- el caballo es el emblema tanto de la valentía como de la generosidad, y cuando el artista deseaba indicar que los santos que retrataba poseían tales virtudes, los representaba montados a caballo". Así por ejemplo, son dibujados o esculpidos como jinetes San Martín, Santiago, San Teodoro, San Víctor o San Mauricio. En hebreo, la palabra que designa al caballo, *abbir,* significa precisamente "fuerte, valiente y esforzado".[42]

Según Raimundo Lulio, el caballo significa la hidalguía y la alteza de miras del caballero, "la nobleza de su valor". Se le da caballo a quien profesa en el orden de la caballería, afirma, para que sea auténtico caballero en el pleno sentido de la palabra, caballero de la justicia, de la verdad y el amor: "para que cabalgue más alto que los demás hombres, y sea visto desde lejos, y más cosas tenga debajo de sí; y para que se presente en seguida, antes que otros hombres, donde lo exija el honor de caballería".[43]

Desde un punto de vista más profundo y abarcador, el caballo encarna todos

aquellos elementos de la propia individualidad o del propio complejo psico-físico (inteligencia, imaginación, voluntad, sentimientos, sentidos, fuerza física, postura corporal, respiración, energía vital, etcétera) que, sometiéndose a la orientación superior del jinete, del Intelecto o de la Personalidad metafísica, y

41. Sor María de Ágreda, *La Mística Ciudad de Dios,* IX, 106.

42. M. Oldfield Howey, *The Horse in magic and myth*, cit., pp. 161 s.

43. *Libro del orden de caballería*, V, 13.

siguiendo disciplinada y dócilmente sus directrices, actúan como sus aliados en el combate y colaboran a su victoria, del mismo modo que el caballo obedece sumiso la voz de mando del jinete, del caballero o paladín que porta sobre su lomo, permitiéndole así salir airoso de la prueba. Son, por ejemplo, la imaginación iluminada por la inteligencia, el sentimiento ennoblecido, el cuerpo obediente y bien entrenado, o la voluntad rectamente formada, que quiere el bien.

El caballo viene a ser la representación simbólica de lo que, usando la terminología orteguiana, puede llamar “mi circunstancia vital”; “yo soy yo y mi circunstancia, y no la salvo a ella si no me salvo a mí”. En él se compendia todo lo que forma esa circunstancia: mis propiedades (materiales o inmateriales), conocimientos, amistades, capacidades y cualidades personales, dotes y aptitudes (innatas o adquiridas).

En una perspectiva más amplia, cabría decir que en el noble cuadrúpedo que monta el héroe se halla representada aquella parte de la realidad cósmica, sensible o fenoménica- ya sea visible, audible o palpable- que nos ayuda a seguir por “el Camino recto” que conduce a nuestro destino último. En todo aquello que, tanto en nosotros como en nuestro entorno, nos sirve como punto de apoyo en la peregrinación y el combate terrenos; todo cuanto en esta vida se nos ofrece como soporte para lanzarnos hacia el más allá y

escapar así de la garra del triste, pobre, angosto y oprimente “más acá” en qeu pretende encerrarnos el ego. Aunque hay que decir que esto se halla también representado, en parte, como veremos en su momento, por la Mujer que el Héroe tiene en su punto de mira al lanzarse al combate con el dragón: la mujer como encarnación simbólica de la Naturaleza, de la Belleza, del orden y armonía de la Creación.

La blanca montura del héroe solar viene a encarnar todas aquellas cosas o realidades nobles, bellas y dignas que nos acompañan como compañeros en el viaje de la vida y como enviados de Dios para hacernos más llevadero el camino, más factible la tarea y más asequible la meta: desde la mujer y la familia, a los instrumentos que utilizamos y nos sirven tan eficazmente en nuestro trabajo; desde los maestros y amigos, a las personas que nos rodean y nos brindan infinidad de posibilidades para hacer el bien; desde los alimentos que nos sostienen y renuevan nuestras fuerzas, a las plantas y los animales que nos hacen la vida más grata y nos dan múltiples lecciones de nobleza, fidelidad y entrega; desde las obras de arte y de pensamiento que nos ayudan a forjar el ánimo, a las riquezas del entorno natural en el que vivimos o la historia, la lengua y la cultura de la comunidad en que hemos nacido.

Pero quizá lo que más directamente simbolice el caballo del héroe matador del dragón sea el cuerpo: el cuerpo en su función de colaborador y auxiliar del Espíritu. La realidad corpórea en cuento que es el instrumento para la realización del rito y, por lo tanto, medio indispensable para la actualización de las fuerzas e influencias espirituales que han de permitir al hombre realizarse integralmente y vencer de manera definitiva a su enemigo interior. La cabalgadura a lomos de la cual el héroe alancea o asaetea al dragón viene a ser la representación de esa unidad orgánica que es el cuerpo en su totalidad y que se ofrece como soporte a la inteligencia en su combate contra las fuerzas del caos y la oscuridad. El cuerpo sacralizado, transformado y purificado por un contorno ritual y sacramental.

En esa comunidad física, corporal- formada por manos, pues, pecho, espalda,

brazos, piernas, ojos, boca, etcétera, y también por los órganos, conductos y fluidos internos (cerebro, pulmones, corazón, vísceras, sangre, nervios, venas y arterias)-, gracias a la cual el individuo puede lanzarse al combate espiritual. Son los ojos que le permiten mirar las imágenes, letras, signos y símbolos sagrados; los oídos que permiten escuchar la Palabra revelada, la enseñanza vinculadora de la Sabiduría o los ritmos de la música sacra; la lengua que permite pronunciar el Nombre divino, realizar las oraciones, repetir los mantras, y cantar los himnos sagrados; las manos que permiten hacer los gestos de la plegaria y el saludo a la Divinidad; la respiración que permite absorber el *prana,* ayudando a la concentración, la meditación y la purificación de la mente.

Se ha dicho muchas veces que el hombre es un centauro con una parte inferior animal y una parte superior propiamente humana: racional, espiritual, intelectiva. Este centauro es lo que simboliza la estrecha unión entre jinete y su caballo. Unión entre caballo y jinete que es vivida con especial intensidad, como antes decíamos, en los pueblos de cultura guerrera- piénsese, por ejemplo, en guerrero piel roja, en el noble samurái o el jinete mongol-, en los que el hombre vive y lucha a lomos de su caballo, contemplando el mundo desde la altura que le proporciona su inseparable y fiel corcel. Así vivía también la relación con su montura el caballero cristiano en la Edad Media, el cual tenía precisamente como patrón y arquetipo ideal al San Jorge montado sobre su bello caballo blanco. El jinete tradicional ve en el caballo, con el que se halla totalmente compenetrado, no sólo un leal compañero, al que le unen lazos de afecto y múltiples experiencias vividas juntos (sobre todo, la vivencia de numerosas batallas, viajes y aventuras), sino una proyección de su mismo ser, casi un “otro yo”, con el que incluso se dialoga amistosamente. Se establece una continuidad entre hombre y animal; entre la animalidad de la cabalgadura que sirve de soporte o vehículo y la humanidad del guerrero que lleva las riendas, que dirige al noble bruto y se vale de él para conseguir su objetivo.

Como ejemplo de lo dicho se podría recordar los casos de Alejandro Magno y Bucéfalo, de Rolando y Vigilante, de Don Quijote y Rocinante, o el del Cid y

su fiel caballo Babieca (sobre el que ganara batallas incluso después de muerto, cuyos restos reposan cerca de la primitiva tumba de su amo, jefe y compañero, ante las puertas del monasterio de San Pedro de Cárdena, en Burgos). A la lista cabía añadir los nombres de algunos personajes míticos que hemos visto aparecer, junto a sus respectivas cabalgaduras, a lo largo de estas páginas: Sigfrido, con su inteligente caballo Grani; Amadís, con su valiente y brioso Bayardo; y, casi en la cima de todos, como modelo de camaradería, Rustam y su incomparable Raksh, el cual no duda en seguir a su mano hacia la muerte, después de haberle advertido en vano de la traición que sobre él se cierne y de la trampa mortífera que sus enemigos le han preparado.

Y no podría dejar de mencionarse la relación entre el Príncipe Siddharta, que posteriormente sería el Buddha, y su caballo Kanthaka, del cual cuenta la leyenda cómo relinchó de alegría al comprobar que era ensillado para que su amo pudiera emprender a lomos suyos el gran viaje hacia la Iluminación, tras haber decidido Siddharta abandonar el palacio en el que hasta entonces había vivido rodeado de boato y placeres. La leyenda de Buddha refiere también cómo éste se despidió de su caballo antes de retirarse al bosque a meditar, hablándole como se habla a un bien amigo y dirigiéndole palabras de consuelo y cariño. Kanthaka murió de pena pensando que no vería más a su amo, pero en premio a sus fieles servicios renació en el Cielo, tal y como le había prometido su amado Siddharta.[44]

El cuerpo- y con él, en general, la realidad material o corpórea- puede actuar como un aliado del Espíritu o como su enemigo. Puede moverse al servicio del Yo auténtico, del Hombre real, acutando como un elemento de liberación, como un valioso colaborador en el sojuzgamiento del ego rebelde, satánico y antidivino. Pero puede moverse también al servicio del ego, del yo falso e ilusorio, del hombre exterior y superficial, asumiendo entonces una función envilecedora, degradante. Lo primero ocurre cuando el cuerpo es sometido a una disciplina sagrada integral, siendo forjado en el ambiente virtuoso de “la gimnasia” y “la música, como pedía Platón. Lo segundo ocurre cuando queda abandonado, sin cultivo ni cuidado especial, entregado a los caprichos y

tendencias viciosas de un ego desenfrenado.

Bien utilizado, el cuerpo es el mejor aliado en la lucha contra el dragón del ego. Baste recordar el ejemplo del Yoga, donde los miembros del cuerpo desempeñan una función capital en la realización de los *asanas* y donde la respiración juega un papel de primer orden en el apaciguamiento de la mente. “El cuerpo es un poderoso instrumento de salvación”, dice con acierto Simone Weil.[45] Es gracias a esa su unidad o comunidad corpórea, en la que intervienen desde el tronco a las posaderas, desde la

44. A.K. Coomaraswamy, *Buddha y el Evangelio del Budismo,* trad., Buenos Aires, 1969, pp. 24 ss.

45. S. Weil, *La connaissance surnaturelle,* Gallimard, París, 1950, p. 189

columna vertebral a las piernas y los brazos, desde el vientre a la cabeza, como la persona puede sentarse en meditación (en *Padmasana* o “postura del loto”, en posición *Za-Zen*) para emprender la gran aventura de conocerse y conquistarse a sí mismo; pues es la quietud de esa postura física la que le facilita el concentrar su mirada interior hasta llegar al núcleo de su ser, adentrarse en lo más hondo de su intimidad y descubrir el misterio de su propia naturaleza, para después renovar y transformar su vida por entero.

Bien se puede concluir, por tanto, que el caballo que monta el héroe es la carne o realidad coporal en cuanto “encarnadura” o “cabalgadura” del Espíritu. La palabra “carne” cobra aquí una significación muy diversa a la que adquiere en el concepto cristiano de “la carne” como expresión del ego o del yo caído, al que ya hemos hecho referencia. Hay aquí una valoración positiva del cuerpo; todo lo contrario de la actitud despreciativa o denigratoria hacia el mismo en que tantas veces ha incurrido el ascetismo.

El Padre Victor Poucel ha sabido desarrollar de modo magistral esta idea en su obra *Plaidoyer pur le corps* (“Alegato a favor del cuerpo”). Hay que rehabilitar y superar, enfatiza Poucel, “la eminente dignidad de la carne, compañera inseparable del espíritu”. Aunque “degradada de su realeza

primera”, la carne porta en el fondo un gozo de tender hacia la unidad perdida: “se presta todavía a fuerzas de ascenso que no proceden de ella, pero que ella no cesa de desear y que reconducen hacia el trono”. Quien observa con rigor la realidad, termina diciendo el citado autor católico, descubrirá que “el cuerpo revela a Dios y lo desea”.[46]

El cuerpo es nuestra cabalgadura que nos acompaña y nos porta a lo largo de la vida. Montura vital, sumiso compañero animal, fiel camarada de fatigas que hemos de tratar con carino y cuidar con esmero. Es nuestro Babieca, nuestro Rocinante o nuestro Kanthaka, al que debemos estar agradecidos por la noble ayuda que nos aporta, a pesar de lo mucho que lo maltrata el ego.

Al igual que el Príncipe Siddharta, también nosotros tendremos que separarnos un día de nuestro leal Kanthaka, al llegar a la orilla más allá... A la espera de que resucite, cuando suene la trompeta, para, resurgir en su más noble y radiante posibilidad, como idea en la Mente divina, volver a unirse de nuevo a nuestro Espíritu. Volveremos a cabalgar sobre él de nuevo por las grandes praderas de la Eternidad, junto a tantos buenos camaradas que tan fielmente nos acompañaron, bajo la amorosa y cálida mirada del Sol supremo, el Rey de los Cielos bajo cuyas banderas combatió aquí en la tierra.

46. V. Poucel, Mystique de la Terre, Le Puy, Vol. I, pp. 150 ss.

### La cabalgadura del héroe solar como “ego maduro”

Desde otra perspectiva, se pude ver en el caballo del guerrero divino una elocuente y viva representación del “ego maduro” de que habla Ramakrishna; es decir, el ego sumiso, servicial, dócil a la Verdad y a la Norma trascendente, disciplinado seguidor del Dharma. El ego que quiere someterse, que está dispuesto a inmolarse y a recorrer la vía que conduce a la liberación de sí mismo, aunque todavía existe como tan feo y no posee la fuerza necesaria para llevar a cabo el gesto liberador definitivo.

Si bien no está plenamente depurado y conserva mucho de su naturaleza bestial, horizontal o negativa, el ego en cuestión se muestra obediente a la luz, y sabe ponerse al servicio de la Divinidad, con todo su equipamiento, para lanzarse al combate de la vida guiado por la Voz del Espíritu. Se trata, en otras palabras, de un ego que busca su propia aniquilación y que, por eso mismo, está ya en camino de superarse y trascender.

Esta es, precisamente, la situación normal de la mayoría de los seres humanos que deciden encauzar su vida por un sendero espiritual. Y así es siempre, forzosamente, la situación que sirve de punto de partida. El ego está todavía vivo, es fuerte y vigoroso, plantea sus exigencias con mayor o menor energía; no ha conseguido negarse, anularse, o borrarse por completo. Pero, a diferencia de lo que ocurre con el ego rebelde y obstinado, que sólo busca afirmarse a cualquier precio y que quiere poner todo a su servicio, en este caso ese ego que aún alza la cabeza, en vez de acentuar su contumacia, decide ponerse al servicio de aquellos que lo niega, que lo anula y disuelve; es decir, se entrega a algo que va en contra de su propia lógica egótica, con lo que inicia ya un saludable proceso de autosuperación. En lugar de encerrarse en el círculo vicioso de su propia inanidad, de su negatividad destructora, nuestro ego se abre a horizontes más nobles: se lanza por el camino de la Rectitud y de la Virtud; se quema sirviendo a la Verdad, el Bien, la Belleza y la Justicia. Y a través de esa inmolación servicial, irá creando las condiciones para una nueva situación en la que el ego ya no cuente para nada y acabe desapareciendo de manera definitiva.

“Si no es posible deshacerse de este ego, entonces que el muy canalla quede como el servidor de Dios”, decía Ramakrishna en un tono no exento de ese fino humor tan característico de los grandes maestros espirituales. Subrayando lo difícil que resulta anular por completo el yo, Ramakrishna ensena que el mejor método para conseguirlo es usar el atajo, más fácil y accesible para cualquiera, del sendero de la devoción, en el cual el ego es ofrecido a Dios y puesto a su entera disposición como su siervo, su amante, su soldado o su fiel seguidor. El maestro de Daksshineswar llama a este ego sometido a la Voluntad divina “ego maduro”, “ego servidor”, “ego devoto”,

“ego nino”, “ego filial” o “ego del Conocimiento”. Y marcando las diferencias entre este “ego maduro” y el “ego inmaduro”, egocéntrico y poseído de sí- al que también llama “ego ignorante” o “ego perverso”-, que es el que normalmente gobierna a los seres humanos, señala que este último nos lleva a decir cosas como estas: “Yo soy el hacedor. Yo soy el autor de mis actos y obras. Soy hilo de una buena familia. Soy guapo, rico, inteligente, poderoso. ¿Cómo pueden atreverse a desairarme o llevarme la contraria?” Por el contrario, el hombre que conserva su ego, pero lo ha ofrecido a Dios y tiene su mente puesta en Él, dice: “!No yo, no yo! Yo no soy nadie; oh Señor, Tú eres el Hacedor y yo soy Tu servidor; Tú eres el amo”. Sabe que todo cuanto él personalmente es, cuanto tiene y cuanto hace pertenece a Dios. Abundando en esta misma idea, Ramakrishna aclara en otra ocasión que cuando el ego asume esta función de servicio divino, pierde su connotación dañina, pues deja de ser un ego propiamente dicho, y ya “no crea apego alguno”. “No hay daño en la conciencia del yo que no hace sentir que somos hijos de Dios o Sus servidores. Este ego no es en realidad un verdadero ego”. Y compara a dicho ego servicial, distinto de los egos que atormentan y pierden a los seres humanos, con la sílaba sagrada *Om*, que es distinta del resto de los sonidos.[47]

Siguiendo la terminología de Ramakrishna, cabría decir, por consiguiente, que el dragón simboliza el “yo inmaduro”, el ego perverso, insubordinado y caprichoso, rebelde al orden cósmico y a la Voluntad divina, dominado por un impulso separatista, por la tendencia contraria al amor y a la unidad, mientras que el caballo encarna al “yo maduro”, que, si bien sigue viviendo en la ilusión de la separabilidad, busca la unidad y, movido por el amor, se pone al servicio de Dios, del Uno supremo, del Espíritu y de la Verdad absoluta, con lo que se irá aproximando a la meta de su extinción.

El caballo blanco del héroe es el ego blanqueado por la decisión de autoanularse, depurado e iluminado por la luz de la Verdad bajo cuya bandera combate. El ego que acepta ser siervo y montura del Espíritu en su acción anti-ego. Y no sólo eso, sino que además se une entusiastamente a la lucha sagrada. Hace suya la guerra contra el ego, o sea, la guerra contra sí

mismo. Con todo el ímpetu de que es capaz, se lanza, cual brioso corcel guerrero, contra el dragón que tiene ante sí, obedeciendo siempre con docilidad y lealtad a la voz del Espíritu que es quien tiene las riendas. En lugar de tratar de desmontar al jinete divino que tiene sobre sí, procura identificarse con él, seguir sus órdenes sin la menor vacilación, unirse a su empeño combativo y hacer todo lo que esté de su parte porque el caballero que lleva a sus espaldas alcance la victoria.

47. M. Gupta, *El Evangelio de Sri Ramakrishna,* cit, Vol. II, 151, 173; Vol. III, pp. 181 s, 263.

Quien se sitúa en esta postura puede repetir y hacer suya la jaculatoria que Ramakrishna dirigía incesantemente a Dios, y en la cual se describía a sí mismo como el vehículo, instrumento, soporte o cabalgadura de la Divinidad. Ramakrishna solía exclamar: "yo soy el elefante, Tú eres el Kornak" (recordemos que el *kornak* es la persona que monta y dirige al elefante) o "yo soy el carro, Tú eres el Auriga", frases con las que expresaba su aceptación de la Voluntad divina y el reconocimiento de que Dios es la Fuerza que lo mueve, el verdadero Autor de todas sus acciones. Parafraseando esta oración del místico hindú y evocando los ya aludidos ingredientes simbólicos que intervienen en la escena de San Jorge luchando con el dragón, quien asume con plena convicción la actitud del "yo maduro" o "ego devoto" puede decir: "yo soy tu montura, Tú eres el Caballero", o bien "yo soy el caballo, Tú eres el Jinete; dirígeme como quieras".

El caballo es la buena voluntad, aquella que aporta la paz y el orden. La que ensalzan los ángeles en el anuncio de la Navidad: "paz en la tierra a los hombres de buena voluntad". La voluntad sana, no egoísta, abierta a la Verdad, dispuesta al sacrificio, movida por el amor y la sabiduría; la voluntad animada de buena intención y con una orientación sabia, sapiencial, doctrinal, que hace que esa buena intención sea realmente buena, realizadora del bien y no se pierda en vaguedades ni acabe haciendo estúpidamente el mal o promoviendo el error (corroborando así el dicho popular "el infierno está lleno de buenas intenciones"). El dragón, en

cambio, es la mala voluntad: la voluntad enferma, pervertida, puesta al servicio de intereses egoístas, inspirada por el desamor, cuando no por el odio. Dicho con otras palabras: el subjetivismo que todo lo distorsiona, deforma y manipula para interpretarlo o encauzarlo en función del ego, para ponerlo al servicio del propio egocentrismo; la actitud arbitraria que se escuda en la demagogia, que se vale de subterfugios y malas artes mentales para salirse con la suya, aunque a veces se disfrace de una apariencia de buena intención, siendo en realidad mala intención, intención errónea y equivocada, por la falta de luz que la ilumine y oriente, así como por el exceso de “amor propio”, “propio juicio” o “propia voluntad”.

Dos bestias de significado bien distinto se hallan, pues, frente a frente en el cuadro de la lucha con el dragón. De un lado, una bestia clara, bella, mansa, amistosa, sumisa y bien domada, atenta a la voz del jinete, servidora de lo humano: la entidad vital que se subordina al Espíritu o el ego maduro que acepta su posición subalterna y se ofrece como montura para la guerra santa. De otro lado, frente a ella, tenemos una bestia oscura, fea, horripilante, iracunda, furiosa, rebelde, monstruosa, hostil a lo humano: el ego-dragón que se opone con furia a todo lo que intente derribar su poder o someterle; el yo que va a su aire, que hace y deshace a su antojo, que no está dispuesto a someterse a nada ni a nadie, que no se atiende a norma alguna de carácter objetivo ni obedece a ningún criterio superior, transcendente. Dos bestias que se hallan presentes dentro de cada uno de nosotros. De hecho, el ego sumiso, aun cuando se haya decidido resueltamente por la causa del Bien y de la Verdad, tiene que hacer frente continuamente al ego rebelde que sigue oculto, siempre al acecho, emboscado en el subsuelo del alma, esperando cualquier ocasión para aniquilarle y devorarle.

Todos estos significados simbólicos del caballo se ven acentuados en aquellos casos en que este último aparece dotado de alas, como ocurre por ejemplo con Pegaso, el célebre caballo volador montado por Belorofonte, en vencedor de la quimera (no puede dejar de mencionarse el detalle altamente significativo de que Pegaso es también el portador del rayo de Zeus y que es Atenea quien ensena a encontrarlo y domarlo). Estas alas ponen de relieve la

función elevadora y enaltecedora que desempeña la realidad vital, corpórea, racional y sentimental, que el héroe toma como apoyo para llevar a cabo su gesta interior, una vez que sobre ella ha proyectado su luz una doctrina espiritual íntegra y coherente, con su visión poética y simbólica. La docilidad a la voz del Espíritu que muestra ese soporte vivo sobre el cual el héroe cabalga, lo purifica, lo ennoblece y lo eleva; la da alas para ascender hacia niveles superiores desde los que es más fácil divisar y observar al enemigo, planear el combate contra el monstruo abisal y asestarle el golpe mortal. Gracias a esas alas, símbolo del vuelo espiritual, puede el héroe elevarse encima de lo vulgar, de lo horizontal y de lo rastreramente material, escapando así a las garras del dragón que ruge amenazador allá abajo.

**Las armas de la luz**

Por último, hay que decir algunas palabras sobre el simbolismo del arma utilizada or el *Drachenkämpfer.* La lanza, espada, flecha, hacha o maza que el héroe blande y con lo cual da muerte al dragón es el símbolo del rayo de luz, aquel *raggio dell'alta luce* de que habla el Dante.[48] Rayo de luz que inmediatamente asociamos al rayo solar, fuente de toda luz, pero que también puede ser asimilado al rayo meteórico que, junto con el relámpago, rasga el cielo en medio de la tormenta, iluminando de forma repentina con su luz fulgurante la oscuridad del firmamento (en la lengua espanola, la conexión entre ambos fenómenos, el rayo solar y el rayo de la tormenta, se refleja incluso a nivel semántico, por el uso de la misma palabra “rayo” para designar a uno y otro).

El simbolismo solar se ve subrayado por la naturaleza áurea del arma draconicida o dracóctona: se trata por lo general de una flecha, espada o lanza de oro, y el oro es el metal del sol por excelencia. Esa claridad dorada, helíaca, ligera y abridora, fuerte por su misma diafanidad, contrasta con la pesada, endurecida y cerrada oscuridad del dragón, asociada al negro hierro, como antes veíamos, el metal antagónico del oro.

48. Dante Alighieri, *Paradiso,* XXXIII, 53.

Las flechas de Apolo, el dios arquero que es Sol de la inteligencia y la armonía, y el *vajra,* cetro o rayo de Indra, resplandeciente y "labrado de oro" según la descripción del *Rig-Veda*, constituyen claros ejemplos de tal simbolismo.[49] Tanto en un caso como en otro, nos encontramos con el rayo luminoso como símbolo de la fuerza espiritual, de la influencia iluminadora y fulgurante que desciende de lo alto, del poder de la verdad con su mera presencia disipa las tinieblas de la ignorancia o ceguera espiritual (la *avidya* de la tradición oriental) y extingue el fuego de la pasión.

El *vajra* de Indra ha sido definido precisamente como "el rayo o resplandor de relámpago de la percepción iluminada, el poder fulgurante de la Palabra divina que es el Sol de la Mente alumbrada".[50] En el Budismo tibetano, que también recibe el nombre de *Vajrayana,* "Camino del Vajra" o "Camino del Rayo", el *vajra* o *dorje*- voz tibetana para designar al rayo- es el "cetro de diamante", la fuerza pura e invencible de la luz intelectual a la que nada puede resistirse, el arma de la Liberación y la Iluminación. Representa "la pureza, resplandor e indestructibilidad de la Conciencia-de-Iluminación (*bodhi-citta;* tibetano: *byan-chub-sems*)".[51]

En algunas obras herméticas se hace explícita referencia a este simbolismo luminoso de las armas con las que el héroe solar da muerte al dragón, así como a la imposibilidad de vencer a éste sin la luz invencible que irradian tales armas o, mejor aún, que constituye el material mismo de que están hechas. Es el caso, por ejemplo, de un texto anónimo citado por Titus Burckhardt que lleva por título *Purissima Revelatio*. En este tratado alquímico se compara la Naturaleza sobre la que opera la obra de transformación con "un frondoso bosque en el que muchos penetraron para arrebatarle sus secretos", añadiéndose a continuación que la mayoría de ellos "fueron devorados porque no poseían las armas luminosas, o sea, las únicas que pueden vencer al terrible dragón que guarda el vellocino de oro".[52] Únicamente las armas de la luz pueden, en efecto, derrotar al dragón del ego; únicamente ellas pueden echar por tierra su monstruosa mole y acabar definitivamente con su poder, pues son las únicas capaces de deshacer la alucinación que lo sostiene y alimenta.

49. *Rig-Veda*, I, 57, 2.

50. D. Frawley, *Hyms from the Golden Age,* Delhi, 1986, p. 122.

51. Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Musticism*, London. 1969, p. 64. En un contexto tibetano se nos dice, aludiendo a la fuerza de la verdad y el bien, que una pequena acción buena es un poderoso antídoto contra el mal y el error, “del mismo modo que una alta montana es partida en dos por un pequeno *vajra*” (Sgam. Po, Pa, *The Jewel Ornament of Liberation*, London, 1970, p. 125).

52. T. Burckhardt, *Alquimia,* cit, p. 151.

Materialización simbólica del rayo- ya sea el rayo de sol o el rayo que descarga con la tormenta-, el arma que traspasa la masa informe constituida por el cuerpo del dragón no es otra cosa que el rayo luminoso de la sabiduría clavándose en las carnes del monstruo egótico, abriéndose paso a través de la noche oscura y tormentosa del ego. Con la misma fuerza con que el rayo rompe la negrura del cielo encapotado, la lanza o flecha sapiencial rasga el velo de las negras nubes con que la ilusa conciencia egolátrica envuelve al ser humano.

El poder invencible de la lanza o espada que empuña el héroe solar nos habla, pues, de la fuerza victoriosa de la Verdad, de su invicta potencia que no puede ser resistida por la mentira y el error, sustancia nutricia del dragón. Al hundirse en las carnes del monstruo egocéntrico, el arma de la verdad pone en evidencia su falsedad e inconsistencia; muestra que éste no es sino mera ilusión, producto del autoengaño, y lo desarma y anula de manera definitiva; derriba el andamiaje ilusorio en que se asienta la falsa creencia en un yo independiente y soberano, separado de su Principio trascendente y del resto de la existencia. Es lo que el Zen llama “ver en la propia naturaleza”; un ver que, como nos ensena el *Himno de la victoria* entonado por el Buddha tras la iluminación, desarma al *gahakaraka* o “constructor de la celda” en que vivimos prisioneros y nos lleva a descubrir el Yo absoluto, la Budeidad o Naturaleza-Buddha, el Espíritu libre o *Atman* que esencialmente somos.[53] Muy certeramente, David Frawley interpreta la acción de Indra al atravesar a Vritra con su *vajra* como “el arquetipo del Ver

dentro de nosotros (*Seeing within us*) por medio del cual nos convertimos en todo lo que vemos y en el Vidente de todo (*the Seer of all*)”. La gesta heroica del vencedor de Vritra significa, por tanto, la vía a través de la cual triunfa en nosotros “el Hombre espiritual” que es “el Sol del mundo” y llegamos al *Knowledge of the Self* o “conocimiento del Sí-Mismo”.[54]

Expresando esta idea con la terminología técnica del *sadhana* hindú, podemos decir que el rayo, flecha o lanza que da muerte al dragón es el arma del *vichara*, de la investigación o indagación sobre la verdad del propio yo. Es la pregunta “?Quién soy yo?”, la cual, formulada a la luz de la Verdad-esto es, con seriedad y autenticidad, con una total implicación de nuestro ser, yendo hasta el fondo- rompe el

53. D.T. Suzuki, *Mysticism Christian and Buddhist*, London, 1979, pp. 31 ss. Como certeramente indica Zuzuki, el *gahakaraka* o “arquitecto de esta casa” en la que estamos encerrados no es otro que “nuestro ego empírico, relativo”. Buddha, al descubrir la no-egoidad de todo lo existente, descubre quién es realmente este edificador de nuestra esclavitud, lo ve cara a cara y comprueba cómo opera, acabando así con su tiranía y alcanzando la suprema libertad. “Al ser conocido, visto y capturado, el monstruo, el edificador de la casa, el constructor de la prisión deja de tejer su red traicionera en torno al Buddha” (*ibid,* p.32).

54. D. Frawley, *Hymns from the Golden Age*, cit, p. 124 s.

caparazón, la cáscara superficial o corteza endurecida con que el yo se protege; traspasa los diversos revestimientos o máscaras que recubren el propio ser y llega hasta sus más profundos estratos; destruye la ilusión egocéntrica y acaba desvelando la realidad que dicha ilusión impedía ver.

Ramana Maharshi recomendaba precisamente el *vichara*, la búsqueda de la realidad del yo, como la mejor arma “para matar el ego” (*for killing the ego*). Se trata de una práctica que, por penetrar sin contemplaciones a través de las envolturas relativas del yo y por ir al corazón del ser, como un rayo en medio de la oscuridad de la tormenta, “destruye los obstáculos a la revelación del *Self*”, del Sí-Mismo o Yo auténtico, y conduce a la “conciencia pura”. Gracias a ella, decía el Maestro de Arunáchala, “desaparecerá el falso

yo y será realizado el Yo real".[55] "La lucidez os liberará", proclama Nisargadatta Maharaj, el cual, ensenando "la vía de la liberación por la comprensión", insiste asimismo en la necesidad de esforzarnos por descubrir quién somos realmente, de "mirar en nosotros mismos con aplicación", como único camino para cortar el nudo gordiano de la auto identificación con el cuero y con la mente.[56]

No se trata de indagar de forma inquieta, contrita o atormentada, a la búsqueda de una sensación de culpa y remordimiento o que cualquier otra conmoción sentimental, sino de un mirar sereno, apolíneo, luminoso, puramente objetivo, que se limita a contemplar imparcialmente la realidad, sin emitir juicio alguno. Tras afirmar que la mente verdadera, que constituye nuestra auténtica naturaleza, es la "mente que mira" (*the watching mind*), el maestro Shunryu Suzuli da el siguiente consejo para llevar a la práctica ese "ver en la propia naturaleza" propugnado por el Zen: "de instante en instante mirad nuestra respiración, mirad vuestra postura". Y agrega que deberíamos auscultarnos continuamente, como un médico a su paciente.[57] Dicho de otro modo: se trata de observar atentamente nuestro estado interior, junto con los gestos y movimientos corporales a través de los cuales se expresa, en todas y cada una de las vicisitudes de la vida cotidiana.

Esto nos hace volver a lo que antes decíamos sobre la postura de meditación como medio o técnica para alcanzar el conocimiento de sí mismo. Sentados en la postura del loto, nos ponemos en disposición de recibir al lanzaao del Logos eterno, el flechazo del Héroe celeste o Héroe de los héroes

55. *Talks with Sri Ramana Maharshi*, Tiruvannamalai, 1984, pp. 47 s.

56. Sri Nisargadatta Maharaj, *I am That,* cit, p. 507, 520, passim.

57. Sh. Suzuki, *Zen mind, beginners mind,* Tokyo/ New York, 1986, pp. 133 ss.

que llevamos dentro. Un lanzazo milagroso que, como el de Longinos, devuelve la visión y pone fin a la ceguera espiritual. Sumidos en el silencio y

la quietud, nos preparamos para recibir el rayo fulminante de la Verdad que traspasa la totalidad de nuestro ser y nos llena de luz. La misma postura del loto, sentado con la espalda bien reccta y cabeza erguida, parece reproducir la figura simbólica de una lanza o flecha que apunta hacia lo alto, símbolo a su vez del Eje que une Cielo y Tierra. Y algo semejante transmite la sensación interior asociada a tal postura. Es como si una lanza de lauz descendiera del Cielo y se clavara en nosotros, recorriéndonos por entero, hasta tocar la base misma de nuestro ser. Es como si una lanza luminosa escudrinara los fondos de nuestra alma y desvelara el misterio de nuestras entranas. Y llegada al fondo, habiendo tocado la base de la Tierra, esa misma lanza invierte su curso y se proyecta hacia lo alto, recorriendo de nuevo todo nuestro ser, sólo que esta vez de abajo a arriba. Es la corriente espiritual, la energía de *Kundalini*, que se despierta y sigue la trayectoria ascendente de la columna vertebral hasta llegar a la cima de la cabeza (el chakra *Sahasrara*), punta de la lanza, orificio que se abre al cielo.

La lanza que da muerte al dragón se transmuta, por tanto, en lanza que libera y da vida a las más altas posibilidades latentes dentro del ser humano. La flecha que apunta hacia abajo, hacia lo material y terreno para penetrar en los niveles inferiores de la horizontalidad- esos niveles en que se mueve la vida dracontina del ego-, se transforma en la flecha de la vocación ascendente que apunta hacia las alturas celestes.

**La espada que da muerte y vida**

Al igual que el rayo de sol o el rayo que cae fulminante sobre la tierra acompando a la lluvia, el arma con la cual es vencido el dragón tiene un doble poder: aniquilador y vivificante, destructor y creador, dador de muerte y de vida. Aniquilador, por un lado, de lo falso, de lo negativo, de lo carente de valor, de lo inauténtico y arbitrario; pero, por otro, vivificador de lo verdadero y genuino, de lo positivo y valioso, de lo profundo y auténtico, de lo que es conforme a la Ley.

Es el doble poder con el que aparece dotada la espada de los héroes en la epopeya germánica: Gram, la invencible espada de Sigfrido; Naegling, la

fuerte espada de Beowulf; Rosa, la espada radiante de Ortnid y Wilfdietrich. El mismo poder que, en el mito sistoísta, tiene la espada Kusanagi, la espada imperial de Susano-wo y la diosa solar Amaterasu. Doble poder que también se halla presente en el *vajra* de Indra, en los rayos flechados de Júpiter o Zeus, en la lanza de Atenea o del Lug céltico (incluso en la piedra de su honda), en la maza de Heracles, en el martillo o el hacha de Thor, Taranis o Perkunas.

Como atinadamente ha observado Rene Guenon, esa doble potencia del arma liberadora se halla simbólicamente expresada en su doble filo. El filo de la izquierda indica la potencia aniquiladora y destructiva, capaz de llevar a cabo la disolución o demolición de algo previamente existente, mientras que el fijo derecho significa la potencia constructiva y vivificante, el poder de coagulación o condensación. Es la doble acción expresada en el lema alquímico: *solve et coagula*.[58]

Este simbolismo aparece elocuentemente plasmado en las dos hojas o caras de la doble hacha o hacha de doble filo (la que los italianos llaman *ascia bipenne*), el *labryx,* también llama "francisca", por haber sido el arma predilecta de los francos, arma que desempena una importante función ritual en numerosas culturas. Otro tanto ocurre con los dos expremos contrapuestos del vajra y del fulmen de Júpiter, cuya forma coincide con la del hacha doble.

Fácil es deducir, situándonos en la perspectiva que aquí hemos adoptado, que ese doble poder ha de entenderse en el sentido de una destrucción de lo que en nosotros es auténtico y profundo, por otro. El rayo cuajado en lanza, flecha o espada ejerce una función constructiva y creadora porque destruye las potencias mismas de la destrucción, porque aniquila al "destructor", al "obstaculizador" u "opresor" por excelencia que es el ego, y con él todo cuanto obstaculiza la libre acción del Principio de vida. Con ello, abre el camino al resurgir y afirmarse de la Personalidad metafísica. Su filo izquierdo mata el yo ilusorio, hecho de sombras; su filo derecho, en cambio, da la vida al Yo verdadero, luminoso y solar, hasta entonces sepultado por la

oscura mole del ego.

De la espada de Fudo, el vencedor del dragón en la tradición budista, dice Suzuki que es una espada que “mata y vivifica, según el estado de ánimo o posición mental de quien a ella se aproxima”; pues su acción fulminante y destructora va dirigida hacia nosotros mismos, siendo su misión matar nuestra propia ambición, nuestro furor y nuestra locura, lo cual contemplado con la recta actitud menteal equivale a darnos la vida.[59] Y la misma virtud, aniquiladora y vivificante, posee la espada de doble filo del Verbo divino o Sol de los hombres, espada que es una misma cosa con la Lengua del Logos,

58. R. Guenón, “Les armes symboliques”, en *Symboles de la Science sacrée*, París, 1962, Cap. XXVI, pp. 170 ss.

59. D.T. Suzuki, *Zen and Japanese culture*, cit, pp. 90 y 203.

60. *Apoc*, 2, 12-16. Obsérvese que el Logos divino que, armado de “la espada de dos filos aguda”, ha de vencer a la Bestia o “Dragón rojo”, es descrito como caballero regio montado, al igual que San Jorge, sobre una cabalgadura blanca.

según la descripción simbólica del *Apocalipsis*.[60] de las saetas que son las palabras de Dios, decía San Agustín que, con su virtud de traspasar el corazón, por un lado tienen el poder de herir (*vulnerare, sagitare*), pero por otro lado pueden excitar y despertar (*excitare*).[61]

Y ya que hablamos del arma para conducir el combate contra el dragón del ego, no estará de más dirigir la mirada a la filosofía de las artes marciales y más concretamente a aquellas dos artes en las que se emplea un arma, como son el Kendo y el Kyudo, la esgrima y la arquería japonesas, que tienen como medio instrumental la espada y el arco y flechas respectivamente- dos armas que, por cierto, juegan un papel capital en el mito de la lucha con el dragón-. Es curioso observar con qué meridiana lucidez se halla recogido y expuesto en esas milenarias disciplinas guerreras el entramado de ideas que hasta ahora hemos venido analizando.

Especialmente instructivas son las páginas que sobre este tema ha escrito Reibun Yuki, experto en el arte del Kendo, la "Vía de la espada". Comentando las enseñanzas del maestro Takuan, Reibun Yuki subraya que "la espada verdadera y milagrosa" tiene la doble capacidad de dar la vida y de quitarla. Y ello, en virtud de su fuerza integradora y purificadora, como arma que está al servicio de la Verdad y la Unidad. Tiene ciertamente el poder de matar, pero también puede "despertar la vida". Es capaz de dar la muerte, porque puede acabar con cualquier enemigo exterior, pero también, y sobre todo, porque acana con el propio enemigo interior, es decir, porque mata al ego. Pone fin a la vida del "pequeno yo"", "el yo atado e interesado", que vive en la parcialidad y el enfrentamiento y que, por eso mismo, está siempre a la defensiva; ese yo que sólo sabe defender su postura o posición (*Stand*, el alemán) y que ve al prójimo como un "objeto" (en alemán, *Gegen-Stand,* literalmente "contra-posición") que está frente a él, ya sea para atacarle (como rival y enemigo) o para explitarle y aprovecharse de él, para recabar su ayuda y ponerle de su parte (como socio y aliado). Pero la espada tiene tamibén un poder vivificante, puntualiza el diestro esgrimista nipín, porque no s permite descubrir y conquistar la "Gran Vida", la vida auténtica y lena, "la Vida tensa del Espíritu", "aquella en que el hombre abandona su pequeno yo para fundirse con el Gran Yo y morir en la Gran Justicia".

"La verdadera imagen de la vida- afirma Reibun Yuki- sólo surge allí donde el yo personal es superado y aparece finalmente el Yo verdadero". Este sentido de la espada queda truncado cuando el individuo que la maneja se halla aprisionado por el yo: entonces la espada no puede ya "despertar la vida". Esgrimada por tal sujeto, incapaz de liberarse de la mente egótica discriminante y dualista, la

61. V. Capánaga, *op. cit.*, p. 383.

espada pierde su más alta función y se convierte en un todo lo contrario de lo que debiera ser; en sus manos será exclusivamente un arma de muerte, un instrumento de la violencia cuyo uso puede resultar nefasto tanto para el

mismo individuo que la maneja como para cualquiera que pase a su lado.

Para extraer de la espada toda su fuerza positiva, hay que superar la mentalidad diseccionadora que todo lo ve en términos de yo y no-yo. Sólo entonces desplegará su doble potencia. Como dice Takuan, "hay que tener siempre a la vista lo Uno, donde Cielo y Tierra no están separados y donde el *In* (*Yin*) y el *Yio* (*Yang*) todavía no acusan su presencia". Es ahí, en la Unidad indivisa, anterior a la división sujeto-objeto, donde se encuentra el secreto del arte de la esgrima, que es el secreto del renacimiento interior. "La verdadera esencia de la espada- comenta Reibun Yuko- se revela únicamente con el descubrimiento del Yo auténtico y verdadero, en cual vence, destierra y aniquila a cualquier tipo de yo personal". Entonces, una vez que ha sido por completo aniquilado a cualquier tipo de yo personal". Entonces, una vez que ha sido por completo aniquilado el yo meramente individual, desaparece de por sí el enemigo exterior. Ya no hay enemigo posible, y el hombre se sitúa en la Victoria pura y suprema.62

Casi en los mismos términos se expresa Kenran Umeji, maestro del Kendo, para el cual la maestría en el arte del tiro con arco- lo que es tanto como decir la maestría en la vida- consiste en la muerte del ego, "el morir por completo del yo". Un morir que es al mismo tiempo renacer. Explicando el significado de semejante morir del yo, Umeji aclara que se trata de "la muerte del yo que está aprisionado en la oposición a lo absoluto y lo relativo". Es "aquella muerte que nos sitúa en la libertad de vida y muerte, que nos eleva por encima de vida y muerte, llevándonos así a descubrir nuestro verdadero corazón, nuestro auténtico ser, y a disolvernos en aquella vida que está más allá de vida y muerte". Tras semejante muerte, el hombre renace en el Tao, que es "la Gran verdad", "la Gran Pureza" y "la Gran Justicia".63

El arma que da muerte y la vida- muerte para el ego o pequeño yo, vida para el Espíritu o Gran Yo- es el arma de la sabiduría y el amor. El arma del amor divino, que es al mismo tiempo sabiduría: una sabiduría que es amor y un amor que es sabiduría; una sabiduría cálida que envuelve amorosamente

todo y un amor lúcido que todo lo penetra iluminándolo y que no deja nada fuera de su abrazo trasformador.

62. K. Graf von Dürckheim, *Japan und die Kultur der Stille,* cit, pp. 95-113.

63. *Ibid,* pp. 117-122

El doble poder del arma con que es derrotado el dragón aparece también simbolizado en la cornamenta que luce el héroe solar vencedor y que forma parte de su armamento o armadura. Ya hemos visto cómo la mayoría de los vencedores del dragón (Indra, Thor, Perkunas, Taranis, Teshu, Baal) portan dos cuernos como ensena de potencia triunfal y como signo regio y dominador. Tambi''en Sigfrido se presenta de tal guisa, siendo llamado en las antiguas leyendas *der hürnene Siegfried,* "el cornudo Sigfrido".

Esos dos cuernos, que vienen a ser como las armas de la luz incorporadas a su misma persona, significan la misma dualidad, mortífera y vivificante, del arma dracóctona. El cuerno izquierdo proclama la destrucción de lo hostil a la ley: destroza la negatividad, lo siniestro, todo aquello que la existencia egocéntrica lleva consigo, que la fomenta y protege. El cuerno derecho, en cambio, anuncia el resurgir y la potenciación de las fuerzas de vida: estimula las energías creadoras, azuza la virtud y la destreza.

**La pesca prodifiosa y el arpón de la pura objetividad**

A propósito de ese ver en la propia naturaleza, ese mirar con lucidez dentro de uno mismo al que antes aludíamos, es oportuno señalar que la visión, la mirada o el acto de ver- al igual que la lucidez y la claridad que han de acompañarlos- son inseparables de la luz y van ligadas, por tanto, al simbolismo del rayo solar, que es precisamente lo que simbolizan el *vajra,* la espada, la flecha o la lanza.

El ver dentro de uno mismo viene a ser como la acción de Horus sumergiendo su lanza o arpón en las aguas tenebrosas en busca del Apofis

que en ellas se oculta; o como el acto de Thor al arrojar, cual sonda que llega hasta el fondo del mar de la conciencia y del subconsciente, su hilo de pesca- una vez más, el simbolismo del rayo luminoso: la luz como hilo sutil que penetra y enhebra la realidad-. Pocas imágenes hay tan certeras y elocuentes como este deportivo, desinteresado, heroico, gnóstico gesto del Hércules germánico, dejando que se hunda en las procelosas aguas marinas el sedal con el anzuelo que ha de localizar y atrapar al monstruo de las profundidades, para mirar después cara a cara a la serpiente que aflora furiosa desde los abismos y golear su cabeza con el poder de su martillo relampagueante, forjador de la tormenta; tormenta que no es otra cosa que la conmoción que tiene lugar en el propio ser a consecuencia de gesto tan decisivo.

Ese golpe que el Thor pescador asesta a la serpiente-dragón con su poderosa arma, semejante a un machado uránico, a la vez maza implacable y hacha de doble filo, simboliza el golpe que hemos de propinar al yo egocéntrico una vez que hayamos conseguido salga a la superficie desde los fondos abisales del alma. La invencible y luminosa hacha con que nos ha dotado la Providencia debe servirnos no sólo para decapitar al ego rebelde, en cuanto haya caído en nuestras redes, sino también para abrir nuestras carnes, de tal modo que en ellas penetre el aire renovador del Espíritu.

Existe una llamativa coincidencia entre la acción del dios germánico del rayo haciendo morder el anzuelo a la Serpiente de Midgard y la del Yahvéh hebreo pescando con anzuelo al Leviatán, para después atravesar su cabeza con el arpón, a la que ya nos hemos referido en capítulos anteriores (*Job*, 40, 20-26). Mayor aún, si cabe, es la coincidencia que esa imagen de Thor sacando al monstruo de las aguas- sobre todo en la interpretación microcósmica, interior y psicológico-espiritual, que aquí le hemos dado- presenta con las palabras que el Profeta Ezequiel one en boca de Yahvéh, refiriéndose al cocodrilo o dragón que personifica emblemáticamente al Faraón, en cuanto símbolo del ego rebelde, según ya hemos tenido ocasión de ver: “Yo te pondré garfios en las quijadas (…) y te sacaré de en medio de tus ríos, así como a los peces de tus ríos, adheridos a tus escamas (…). Te

arrojaré al desierto (...) y atraeré sobre ti la espada".[64]

La imagen del Thor pescador evoca también la figura del "Rey pescador" de los poemas del ciclo del Grial, el cual pesca con anzuelo de oro en las aguas de un río próximo al castillo del Grial, y en el que se ha visto a menudo un reflejo de la caracterización de los apóstoles de Cristo como "pescadores de hombres". Obsérvese la presencia del simbolismo áureo, ligado a su vez al simbolismo solar: el anzuelo de oro como extremo del hilo luminoso que ilumina las profundidades de la materia o de la vida creada y, al hacerlo, atrae hacia sí el alma, tirando de ella hacia lo alto.[65]

Hay una antigua leyenda estonia que resulta también muy interesante en relación con este tema, pues aporta nuevos elementos simbólicos para la interpretación espiritual del acto mítico de la pesca divina

64. *Ezequiel,* 29, 4-8. Desde la perspectiva en que aquí estamos considerando el simbolismo del dragón, los peces que se adhieren a las escamas del monstruo fluvial podrían ser interpretados como los poderes aliados del ego: los sentidos y las potencias del alma; los *indriya* de la tradición hindú, o sea, los poderes de percepción y de acción; todo aquello que pulula en torno al ego, contribuyendo a afianzar su poder: sus inclinaciones, apetencias, ideas, prejuicios, etcétera.

65. No puede dejar de señalarse, por último, la similitud que la pesca prodigiosa de Thor guarda con la "pesca milagrosa" del Evangelio. Emma Jung y Marie-Louise von Franz citan un papiro copto en el que aparece Cristo con cuerpo de pez y pescándose a sí mismo; imagen que, según las citadas autoras, vendría a recoger el mismo significado autocognoscitivo que destacábamos en la pesca de Thor, pues en ella Cristo representaría "aquél que hace consciente su propia naturaleza" (*The Grail Legend,* London, 1971, p. 190). Habría que recordar aquí lo que en páginas anteriores decíamos acerca de la similitud entre el dragón y el "gran pez" o monstruo marino, en la oscuridad de cuyas entrañas-rodeadas a su vez de la oscuridad de los abismos oceánicos- se encuentra prisionero el héroe solar, así como la identificación establecida por los antiguos germanos entre Thor y Cristo.

y el rescate del tesoro. Dicha leyenda relata cómo el inconsciente hijo del *Donnergott* o dios de las tormentas, engañado por el diablo, robó a su padre la cornamusa que éste usaba para producir los truenos y los rayos, con lo que deja de llover y se secan los campos. El dios de las tormentas, al percatarse del robo, hace confesar a su hijo lo ocurrido y, para recuperar su

preciada gaita, se viste de pescador y se dirige al mar, donde pesca al diablo, que le devuelve el objeto robado, su cornamusa mágica, la cual, al ser tenida por su propietario divino, y salir de ella los primeros acordes, hace que vuelva a llover.

Friedrich von der Leyen pone en relación este cuento estonio, así como otros mitos similares de los lapones- que hablan, bien de la pérdida del martillo productor de los rayos, bien del rapto y cautiverio del dios del trueno-, con dos de los más significativos episodios que aparecen vinculados al Thor germánico: el del robo de su martillo (robado por un gigante que lo oculta bajo tierra) y el de la pesca en alta mar, que le lleva a extraer del fondo marino a su archienemigo, el *Midgardsorm* o serpiente-dragón de Midgard. En todos estos mitos- comenta Von der Leyen- encontraremos el mismo esquema básico: un largo período de sequía, seguido de lluvias y tormentas al ser liberado el dios o recuperado el instrumento o arma que domina las nubes y, con ellas, las aguas celestes.[66]

Obsérvese el hecho significativo de que el *Donnergott* es privado de su martillo o instrumento desencadenador del rayo mientras duerme. Dato que se une al motivo no menos significativo del ocultamiento en los fondos marinos o en las profundidades de la tierra; o sea, allí donde no llega la luz del sol. Es, en efecto, cuando el hombre está sumido en el sueño de la ignorancia, cuando su Intelecto, su Conciencia o Mente superior duerme bajo el peso de los sentidos y las pasiones, cuando el ego aprovecha para arrebatarle el arma de la luz, la fuerza espiritual de la que dependen su libertad y su poder. Y es en las profundidades del inconsciente, en ese fondo impenetrable, informe y tenebroso, acuático o telúrico, donde se oculta el ego y donde oculta también el producto de su rapiña. Es de ahí de donde habrá de sacarle el anzuelo luminoso del héroe solar que es nuestro guía interior.

El ego, como antes decíamos, no puede vivir en la luz; es esencial y visceralmente fotófobo, hostil a todo lo que sea claridad, lucidez, luminosidad, veracidad, imparcialidad objetiva. La oscuridad y el aire

enrarecido, la negrura de la noche o de la caverna en que se resguarda, la imprecisión y confusión de las aguas, la turbiedad de lo inconsciente, la vida pantanosa del subjetivismo y el piélago cenagoso de

66. Fr. Von der Leyen, *Die Götter und Göttersagen der Germanen,* München, 1924, Vol. I, pp. 36-38.

la irracionalidad pasional o sentimental lo fortalecen. De él se puede predicar lo mismo que de la Hidra vencida por Hércules, de la que se decía que "disimulada en el agua, era inatacable".[67] El simple acto de arrojar un rayo de luz lo desarma por completo, lo deja inerme e inofensivo. Por eso, no hay mejor arma para derrotarle que la persistente y tenaz formulación de ese interrogante "¿quién eres tú?" o "¿quién soy yo?", que es en sí mismo un poderoso dardo luminoso lanzado al tenebroso abismo que le sirve de refugio y reducto inexpugnable. Como ocurre con un ladrón o una cucaracha cuando, moviéndose al abrigo de la oscuridad de la noche, se ven sorprendidos al irrumpir un resplandor repentino en la habitación que saquean, lo que les lleva a buscar precipitadamente la huida, el ego ve desmoronarse su poder, huye y se repliega acobardado, al caer sobre él la irresistible luz del día, la insobornable fuerza de la verdad.

Basta con asumir esa postura de lúcida objetividad que implica el *vichara* para encaminarse por el sendero de la victoria y lograr vencer al dragón del ego. Pues, como dice Frithjof Schuon, ser perfectamente justo, imparcial y objetivo- eso tan difícil para la naturaleza humana- "es un poco morir".[68] Es, en efecto, un morir a sí mismo, a la egoidad interesada, a la parcialidad del yo arbitrario y narcisista, a todo aquello que desde el fondo de nuestra subjetividad impura y pasional deforma la objetividad de lo real para imponer su propio criterio o conveniencia. Mirar las cosas imparcialmente, sin apasionamiento y con ánimo de verdad, significa no tolerar que interfieran lo más mínimo en la percepción de la realidad nuestras preferencias conscientes o inconscientes, nuestro partidismo innato, nuestra congénita tendencia a la manipulación de los hechos. En suma: eliminar todos los mecanismos, argucias y subterfugios que crea el ego para

manejarnos y manejar la realidad a su antojo; lo que equivale a matar la egoidad en su misma raíz.

Vivir con imparcialidad y objetividad, afirma Shunryu Suzuki, significa "morir como pequeno ser un momento tras otro". Es vaciarse y olvidarnos en medio de las experiencias de la vida, detener y diluir nuestra "pequeña mente", condicionada y limitada, para abrirnos a la "mente plena", es decir, para realizar la "Gran Mente" o "Mente de Buddha" que está siempre con nosotros, pues es nuestra naturaleza verdadera.[69] Significa contemplar las cosas con una mente tan insobornablemente objetiva, tan ecuánime y desapasionada, que es "no-mente", "mente anterior-al-pensar" (*before-*

67. L.R. Lefévre, *Héraclés,* cit, p. 88.

68. Fr. Schuon, *Logique et Transcedence*, París, 1982, p. 66.

69. Sh. Suzuki, *op. Cit*, pp. 31 ss.

*thinking mind*) o "mente que no se mueve" (*not-moving mind*), como dice el Maestro zen coreano Seung Sahn. [70]

Estamos llamados a ser pescadores de nosotros mismos. Pescadores en las aguas revueltas en que se cobija el ego y que él mismo enturbia intencionadamente. Como el bravo y fuerte Thor, tenemos que aventurarnos en alta mar para pescar la Verdad que mora dentro de nosotros mismos, ansiosa de morder el anzuelo para salir a flote y alumbrar nuestra vida. Lanzando al fondo el sedal de oro de la mente, hemos de estar dispuestos a descargar nuestra maza o hacha sobre la cabeza del monstruo que, emergiendo de las profundidades, intentará suplantarla.

Decidirse resueltamente por la Verdad, sometiendo a sus dictámenes la totalidad de nuestra vida y dejando que su luz penetre hasta los últimos entresijos de nuestra conciencia, es empuñar el contundente y radiante Myolnir, martillo de Thor; hender con el *vajra* de Indra, Rey del cosmos, la montaña del propio ser junto con la cabeza del dragón Vritra que la rodea y aprisiona.

Encauzar la propia existencia por el camino de la lucidez, la imparcialidad y la veracidad, significa embarcarse en la nave regia y solar de Ra, imitar su combativa

singladura cósmica y hacer que la sangre del Apofis que repta en las profundidades de nuestro subconsciente tiña de rojo de una aurora victoriosa el horizonte de nuestra vida.

## El martillo de Thor y la tormenta regeneradora

¨A Dios rogando y con el mazo dando¨, reza un refrán español, cargado de sabiduría. Ese mazo con el que hay que dar o golpear, es el mazo de Hércules o el martillo de Thor, demoledor de obstáculos, golpeador de gigantes, iluminador y aclarador, abridor de cauces para la luz y la vida. El mazo o martillo del esfuerzo lucido que machaca y aplana al rebelde ego, hasta hacerlo receptivo a la influencia de lo alto. La maza que tritura la dura cabeza de nuestro ego para que se abra y en ella entre la luz. Tenemos que golpear nuestra propia individualidad con ese mazo potente, pero al mismo tiempo rogando a Dios para que su gracia se haga presente en tan contundente arma, y así el golpear se haga más luminoso, más efectivo.

Para vencer en el gran combate necesitamos de la inspiración que viene de lo alto- ese aliento iluminador que el Cielo insufla dentro de nuestra inteligencia-, pero esta inspiración sólo vendrá si va precedida y acompañada por un duro esfuerzo. Como siempre ocurre en la vida, no hay inspiración

70. Seung Sahn, *The Compass of Zen*, Boston, 1997, pp. 25-40.

sin golpear insistentemente el yunque de nuestra tarea. Para estar realmente inspirado en lo que hago, tengo que abrirme a la acción del Cielo (lo que se expresa en el ¨rogar a Dios¨), pero de nada serviría esto si no he forjado previamente con los golpes continuados de mi martillo, aplanándola y allanado bien su fondo, la copa o crátera de mi ser en la que se ha de recoger el influjo de tal acción celeste.

Con el martillo sagrado en forma de T (la T del trueno, la T de Thor y de Tiago- *San-Tiago*-, la T de la cruz Tau) podré conseguir transmutar las dificultades y contratiempos en medios de purificación, en oportunidades

para mi ennoblecimiento y elevación espiritual. Usándolo con destreza lograré pulirme, cincelarme y construirme, hasta que mi persona semeje a la *Irminsul,* la Columna cósmica de la primitiva tradición germánica, emblema del Yggdrasil, el Árbol universal, Árbol de la Vida y del Destino, Árbol de la Vida y del Destino, Árbol del Sol y de la Victoria, el cual, creciendo en forma de T o Y estilizada, abre su copa de doble rama, como si fueran dos brazos abiertos en ofrenda o adoración, cual recipiente o cáliz dispuesto a recoger las bendiciones que vienen de lo alto.

Martilleando sin cesar, actuando como herreros a lo divino, fragüemos con el metal fundido que somos nosotros mismos una gran campana que lleve grabado el signo del trueno y que resuene con voz potente cual eco del Cielo. Una campana cuyo tañido se oiga en los cuatro puntos cardinales y que toque a rebato convocando al combate en pro o en servicio de la Luz. Campana noble y clara como una copa que, vuelta hacia abajo, derrame sobre la tierra la bendición celestial (la campana tiene la forma de una copa invertida: la copa recibe, la campana envía, emite o manda- *manda* también en el sentido de "ordena" o "dispone"-; la campana lanza una llamada, que es al mismo tiempo mandato, mientras que la copa la recibe y recoge). Como si tuviera en mis manos el mazo o martillo del Donnar teutónico, del Taranis celta, del Perunu esclavo o del Perkunas báltico, tengo que percutir mi campana (la campana de mi propia realidad personal) para arrancar de ella un sonido que sea canto inspirado dirigido hacia Dios, oración que se eleva a lo alto con fuerza y que es capaz de hacer vibrar el mundo entero en el que vivo.

El martillo de Thor ha sido comparado a menudo con el mallete o mazo ceremonial masónico, heredero del martillo de los canteros medievales, los constructores de las catedrales. Con la forma de un pequeño martillo de madera o marfil, el mallete simboliza la fuerza que labra, talla y desbasta la "piedra bruta", para hacer de ella una piedra noble apta para la construcción. Como instrumento activo, prolongación de la mano humana, dicho mazo ritual significa "la voluntad humana que quiere transformar la materia, la determinación que permite al hombre perfeccionarse".[71] Su

misión consiste

71. J. Ferré, *Dictionnaire symbolique et pratique de la Franc-Maconnerie,* París, 1994, p. 167.

en doblegar la soberbia del ego, ablandar su dureza y suprimir sus rugosidades y aristas. Con su acción machacante, este martillo constructor (que en inglés recibe los nombres de *mallet, maul y gavel*) nos "enseña a eliminar todas las excrecencias y alisar y suavizar las superficies, a corregir las irregularidades y rebajar al hombre a su nivel adecuado".[72]

El mallete guarda, a su vez, una gran semejanza, tanto por el nombre como por la función que realiza, con el mallo utilizado antiguamente en la agricultura para desgranar a golpes la mies, de tal modo que de ella salga el grano. Significación que va en la misma línea de lo anterior, en cuanto referido al cultivo y construcción del hombre. Y no puede dejar de señalarse la semejanza existente entre el sustantivo masculino *mallo* y el femenino *malla*, que hace referencia a las redes de pescar (esta similitud es aún mayor en lengua francesa, llegando casi a la coincidencia fonética, por ejemplo, entre la voz *maillet*, que designa al mallete masónico, y el verbo *mailler,* que alude a la acción de pescar con red o al hecho de quedar un pez enredado en las mallas de pesca). Lo que nos remite a la idea de la pesca sobre la que antes hemos hablado en conexión con Thor y su martillo Myolnir.

El martillo, hacha, maza o mazo utilizado por el héroe solar en su combate con el dragón nos habla, pues, de una acción transformadora del propio ser. Una acción pescadora, constructora y cosechadora que saca de nuestro propio fondo lo mejor de nosotros mismos, nuestra más altas y nobles posibilidades, haciendo que nuestra vida dé fruto y que nuestro burdo material se transmute en una piedra bien labrada, digna de participar en la edificación del templo del que estamos llamados a formar parte.

Al hacer estas reflexiones, vienen a la memoria aquellos recios versos de Klopstock, que sirvieron a Mahler para dar cima su Sinfonía N.2, *Auferstehung* ("Resurrección"), coronada como grandiosa obra coral, siguiendo el modelo de la Novena de Beethoven. Versos de tremenda

sonoridad y hondura, que en la sinfonía mahleriana van acompañados por el estallido majestuoso y triunfal de las trompetas, los timbales, el órgano y las campanas:

*Auferstehen wirst du*

*Mein Herz, in einem Nu!*

*Was du geschlagen*

*Zu Gott wird es dich tragen!*

72. C. Dyer, *Symbolism of Craft Masonery,* London, 1983, p. 152.

(“Resucitarás, corazón mío/ Resucitarás en un instante!/ ¡Lo mucho que has luchado/ Eso mismo a Dios te llevará!”). Aparece en esas escuetas y vigorosas estrofas con gran fuerza expresiva del verbo *schlagen* (participativo: *geschlangen*), que significa tanto “golpear” como “vencer”, además de otras muchas cosas, todas ellas sumamente sugerentes, como : acuñar, tañer ( el arpa, el laúd o las campanas), librar batalla, tocar el tambor, tender un puente, trazar un círculo, palpitar y latir (el pulso o el corazón). La frase citada, que suele traducirse como “lo que has sufrido o soportado”, quiere decir literalmente “lo que has vencido o superado golpeando duramente, con tesón y firmeza”. Como dato elocuente, cabe añadir que, según refiere el mismo Mahler, hallándose él angustiado por la idea de la muerte, al leer estos encendidos versos del gran poeta alemán, el compositor vienés sintió como si le hubiera golpeado un rayo, iluminando de tal modo su mente, que sus dudas quedaron por completo despejadas y lo vio todo con inusitada claridad.

Puesto que hemos aludido al poder iluminador y liberador del martillo de Thor, no podemos menos de recordar lo que Eckartshausen dice acerca del martillo de la *Licht-Kraft* o “Fuerza de la Luz” como arma del combate que ha de convertir al *lichtlose Mensch* (“ser humano opaco y sin luz”) en un ser luminoso, “penetrado por la Luz” (*vom Licht durchdrungen*). “Hay un martillo que hace añicos las puertas de la putrefacción y la descomposición”,

escribe el místico bávaro refiriéndose al camino que el hombre ha de seguir para lograr la regeneración o renacimiento interior. Se trata, añade, de un martillo que todo ser humano porta en su interior y por medio del cual puede conseguir la victoria de la razón (*Vernunft*) sobre la sensualidad (*Sinnlichkeit*) y quebrar la tiranía de las dos fuerzas que lo esclavizan, la ignorancia y la pasión (*Ignoranz und Leidenschaft*), disipando así las nubes que cubren el santuario interior y abriendo la vía que conduce a la Iluminación o *Erleuchtung*, la cual supone la "acción del Logos divino sobre el espíritu del hombre", o lo que es lo mismo, "el sometimiento de la sensualidad a la Ley imperativa de la Sabiduría de Dios". Para Eckertshausen, la Iluminación, meta suprema de la vía espiritual y secreto último de la religión, lleva consigo el conocimiento de sí mismo y el desarrollo del "resplandor de la Luz divina" o *göttlicher Lichtglanz,* que está oculto en lo más íntimo de nuestro ser.[73]

El martillo de la pura objetividad tritura y hace pedazos la falaz construcción egocéntrica, provocando una auténtica conmoción y desencadenando, al igual que el poderoso Myolnir, una tormenta de efectos regeneradores para la propia vida. Gracias a esa tormenta intelectiva, la lluvia celeste desciende de nuevo sobre el terreno seco de nuestra individualidad, para empaparlo con su gracia y su frescor. El golpe del mazo o martillo iluminador deshace la vida para rehacerla de nuevo, haciendo de ella un todo pleno de autenticidad y sentido.

El rayo áureo y diamantino de la verdad rompe el círculo vicioso del ego y lo reemplaza por un círculo luminoso- que, por contraposición, bien podríamos calificar de "círculo virtuoso"- hecho de inteligencia y amor, de fuerza y armonía, articulado en torno a un eje firme y coherente: el Eje por excelencia, el Polo universal que une Cielo y Tierra. Un círculo con un centro claro y bien definido, que es el Centro supremo.

Señalemos, por último, que esta figura geométrica del círculo con el punto central es precisamente, en la simbología tradicional, el signo astrológico del sol y también la representación esquemática del ojo- el ojo despierto y bien

abierto, el ojo que todo lo ve con limpieza y objetiva claridad, el ojo que da en la diana-, así como la figuración simbólica de la totalidad y la unidad, de la plenitud y la armonía, de la inmortalidad y la divinidad. Volveremos sobre este símbolo más adelante al hablar de las nupcias entre el vencedor del dragón y la dama liberada de las garras de este último.

73. K. Von Eckartshausen, *Über die wichtigsten, Mysterien der Religio*, cit, pp. 26-43, 88 y 102.

# 10
# LA GRAN VICTORIA
# Y LA REGENERACIÓN INTERIOR

## Un mensaje triunfal

El mito de la lucha con el dragón no habla sólo de combate y esfuerzo; habla también, y sobre todo, de victoria. Es un combate que es ve coronado por un triunfo completo y definitivo de las potencias al servicio de la luz, de la verdad y del bien. Un triunfo que tiene lugar en el hombre mismo, dentro de su alma. Se trata de la victoria más importante de todas cuantas pueda alcanzar el ser humano: aquella que se logra sobre uno mismo, sobre las propias inclinaciones y tendencias malsanas.

El mensaje que este importante mito y símbolo tradicional nos transmite es, por tanto, un mensaje de afirmación radical. No hay en él nada que pueda justificar una interpretación tanguista ni motivar una conclusión angustiada, como tampoco puede verse en las imágenes que nos propone esa exaltación de la lucha por la lucha tan cara a ciertas concepciones modernas de tipo irracionalista y activista, pues el combate que entraña la dracomaquia sólo cobra sentido en función de esa victoria que es su culminación.

¿Cuál es el sentido de esta victoria? Fácil es deducirlo a la luz de todo lo que llevamos expuesto. Es la victoria del Espíritu sobre el alma, del *Logos* sobre *bios* carente de norma y de norte, del Intelecto sobre el elemento sensible y pasional, de la Razón sobre la irracionalidad desbocada, esa irracionalidad enemiga de lo humano que puede manifestarse de muy diversas formas, ya sea como sentimentalismo enervante o como racionalismo aséptico y empobrecedor, como fogosa pasionalidad o como frialdad calculadora.

Victoria también del “Gran Yo”, el Yo superior y divino, sobre el “pequeño yo”, el yo demoníaco e infernal. Victoria del “sí” liberador, creador y afirmador del orden divino, sobre el “no” rebelde, subversivo y destructor: el “sí” luminoso que responde afirmativa y positivamente a la “vocación” o llamada de Dios, barriendo la negación anti-divina; negando esa misma negación con todo lo que conlleva de potencial dañino. Lo que William Law llama “victoria sobre la naturaleza” (*victory over nature*); es decir, la victoria del hombre sobre su naturaleza pecaminosa, contaminada, maleada y minada por el egoísmo. Una victoria que, según el místico inglés, es una misma cosa con la salvación espiritual y que supone “resistir y renunciar a tu

naturaleza vana, egoísta y terrenal", "derrotar todos

tus humores y disposiciones naturales del hombre viejo".[1]

En el corazón del héroe o heroína que en su vida cotidiana ha emprendido la gran empresa de enfrentarse al dragón, empresa que es una auténtica vía solar, resuenan los acordes triunfales del coro con el que se cierra la Novena Sinfonía de Beethoven, como respuesta vibrante frente a la amenaza de la muerte y como incitación contra la cobardía o el abatimiento:

*Wollust ward dem Wurm gegeben,*

*Und der Cherub steht vor Gott.*

*Froh, wie seine Sonnen fliegen*

*Duch des Hiimmerls prächtgen Plan,*

*Laufet, Brüder, eure Bahn*

*Freudig wie ein Held zum siegen*

("La voluptuosidad le ha sido dada al gusano [o al dragón],/ Y el querubín está en pie ante Dios./ Alegres, al igual que vuelan sus soles/ A través de las magníficas llanuras del Cielo,/ Seguid, hermanos, vuestro camino/ Llenos de gozo como un héroe que marcha a la victoria"). [2]

Sería imposible analizar de forma exhaustiva en unos breves párrafos los múltiples aspectos que encierra esa victoria, cuyo contenido es de por sí inagotable. Pero tratando de precisar su significado, podemos decir que se trata de la victoria de todo cuanto de positivo y elevado hay en la vida humana sobre lo negativo y degradante de que esta última adolece: victoria de la Luz sobre las tinieblas, de la Virtud sobre el vicio, de la Sabiduría sobre la ignorancia o ceguera espiritual, del Bien sobre el mal, del Orden sobre el caos y el desorden, de la Unidad sobre la disociación y la dispersión en la multiplicidad, de la Alegría sobre la tristeza y la angustia (esa tristeza y angustia que constituyen la sustancia misma de la existencia egótica). Por un

lado, se nos presenta como victoria de la Verdad sobre el error y la mentira; por otro, como victoria del Amor sobre el odio y el desamor; y por último, como victoria de la Fuerza sobre la debilidad y la impotencia.

1. W. Law, *The Spirit of Prayer,* cit, p. 127.

2. Obsérvese que en el texto alemán del poema aparece la palabra *Wurm,* que puede ir referida al gusano o al dragón, teniendo ambos, según ya hemos visto, un significado simbólico semejante en cuanto materialización de la existencia inmunda y degradada.

Victoria de la Verdad sobre el error y la mentira, que suelen asumir la forma de ilusión, falsedad o engaño: especialmente ese autoengaño que está en la raíz de la vida egotista y que después se traduce en engaño al prójimo; ese engañarse o mentirse a sí mismo sobre lo que uno es, lo que uno quiere o pretende y lo que uno vale. Victoria del Amor sobre el odio o desamor, que se manifiesta de manera especial como hostilidad, aversión o desprecio: sobre todo ese desprecio a la realidad y a la Verdad que resulta determinante en la visión egótica. Victoria de la Fuerza sobre la debilidad: esa debilidad, dejadez o pusilanimidad que nos entrega en brazos de nuestro peor enemigo. Conviene observar que la tiranía del ego, el cual es consustancialmente débil, se afianza gracias a la flojedad de ánimo y se expresa a través de “debilidades”- como cuando decimos “el dinero es mi debilidad”- o claudicaciones de la propia voluntad e inteligencia que predisponen al ser humano a la derrota interior.

Quien vence en esta batalla interior en que el ego es definitivamente derrotado bien merece el nombre de *kallinikos,* “el de la bella victoria” atribuido en el mito griego a Heracles; pues, como un nuevo Heracles, conquistador de la dignidad divina y olímpica, alcanza la más bella de las victorias que pueda alcanzar el ser humano. Así la conceptúa Platón, cuando decía que “la victoria sobre los placeres” es una victoria mucho más bella y difícil que la lograda por los atletas en el estadio, la cual exige de estos últimos las mayores privaciones y la renuncia a todo aquello que la mayoría de los seres humanos consideran medios indispensables para ser feliz. Y añadía que semejante victoria da al hombre las llaves de la libertad y la felicidad: “quien la consigue, vive en la felicidad”. 3

**Victoria del principio viril sobre la femineidad rebelde**

En virtud del simbolismo sexual ya analizado en páginas anteriores- el dragón como materialización del elemento femenino y el héroe como encarnación del principio masculino, fecundador y dador de vida- esta victoria puede ser interpretada, tal y como han expuesto destacados exponentes de la Filosofía Perenne, en términos de una victoria del principio viril sobre la feminidad rebelde o, si se prefiere, como el triunfo de la vertical paterna sobre la horizontalidad inerte, material y materna.

Lenguaje simbólico universal donde el principio viril es el Espíritu, fuerza vertical que viene del Padre Cielo, y la sustancia femenina es el alma, ligada a la Madre Tierra; es decir, el mundo anímico sometido a las leyes de lo fenoménico. Y de esa victoria del Espíritu nace "el Hijo", la Nueva Vida que amanece como un sol radiante en el interior del alma, en la gruta del corazón (semejante a la gruta

3. Platón, *Las Leyes,* 840 c.

de Belén). Tratemos de descubrir el hondo significado de esta simbología que tanta importancia cobra en la doctrina tradicional, pues con ello conseguiremos comprender mejor algunos aspectos fundamentales de la imagen mítica del combate con el dragón.

Ya se trate del caballero que alancea a la bestia cabalgando sobre su blanca montura, del héroe semidivino que aplasta las cabezas de la hidra con su maza o hacha, o del dios que traspasa al monstruo marino con sus flechas desde lo alto de la barca del sol, el acto mediante el cual el Héroe da muerte o somete al dragón viene a significar la victoria del *Spiritus* celeste y divino, el *Animus* viril y solar, sobre la *psique* meramente humana y telúrica, sobre el *anima* femenina y lunar. Es la victoria que tiene lugar en nuestra propia persona cuando el ser viril guiado por la luz, el hombre amante de la verdad que habita dentro de nosotros, somete a la mujer pasional y rebelde que todos llevamos asimismo en nuestro interior y que pretende imponernos la

ley de su capricho; esa parte femenina de nuestro ser cuya única preocupación es satisfacer sus exigencias arbitrarias y que se esfuerza para que nuestra vida se rija a toda costa por su irracionalidad y sentimentalismo.

Es ya de por sí expresivo el género de los dos elementos en pugna en la dicotomía *Spiritus-anima* antes planteada como esquema interpretativo básico del enfrentamiento entre el héroe solar y el dragón: masculino el *Spiritus*, femenino el anima (*la ánima* habría que decir el español, de no ser por la cacofonía resultante de yuxtaponer la vocal "a" final del artículo a la inicial del sustantivo; *l' ánima* se decía antiguamente). Para comprender mejor este simbolismo lingüístico y su conexión con la idea solar que es elemento capital en la delineación del perfil del *dragon-slayer,* convendrá apuntar que el *Spiritus* es al *anima* lo que el Sol (masculino) es a la luna (femenina). El caballero es el Sol en nosotros; el dragón, la luna de nuestra individualidad que, opaca, ha de recibir- pasivamente, femeninamente, sumisamente, y no en rebeldía- la luz del Sol.

El mismo Filón de Alejandría, en el fragmento antes citado en el que explicaba la dracomaquia como el combate que dentro del individuo humano entablan el Espíritu (*Pneuma, Ruah*) y el alma (*psiche, nefesh*), comparaba al primero con el Hombre o ser viril y a la segunda con la mujer, de la que dice que, por ser de naturaleza más irracional y sensible, es presa fácil de la atracción de las pasiones y los placeres. Filón, como ya hemos visto, identifica la "irracional rebeldía del alma" con la concupiscencia, placer o voluptuosidad (*hedoné*), en cuanto enemiga de la parte racional y viril del ser humano, viendo plasmado todo ello simbólicamente en las figuras de la mujer, el dragón y la serpiente- imagen que le sería sugerida al sabio judío por el relato del *Génesis* en el que se refiere la tentación y caída de Eva-. No debe perderse de vista, a este respecto, que la palabra griega *hedoné,* generalmente traducida como "placer", es femenina, al igual que su equivalente alemana, *die Lust,* matiz éste que se pierde en la voz española "placer", de género masculino. (De la voz *hedoné* deriva "hedonismo", actitud de apego al placer o de exaltación de los placeres, viendo en ellos el fin de la vida).

Pero, antes de seguir adelante y para evitar malentendidos- no se trata en absoluto de hacer aquí ningún alegato misógino o antifeminista-, hay que dejar bien claro que cuando se habla, en el contexto de una técnica de realización espiritual, del choque o conflicto entre la virilidad y la feminidad, entre el principio viril y la sustancia femenina, se hace referencia a los polos masculino y femenino que, como fuerzas o tendencias configuradoras de su vida, están presentes en todo hombre en toda mujer. Polos puestos y complementarios, entre los cuales ha de establecerse la correcta y justa jerarquía, tras esa dragomaquia que es indispensable para la transformación del propio ser y que está implícita en toda disciplina o vía espiritual y ortodoxa.

Las reflexiones del neoplatónico Henry More acerca de la escena bíblica de la caída del primer hombre ayudarán a comprender lo que acabamos de decir. Según el filósofo místico inglés, la Eva entada y engañada por la Serpiente en el Paraíso es en realidad la femineidad de Adán, “su parte femenina” (*his feminine part*), “sus afectos” (*his affections*). Es “el Adán afeminado” (*the feminized Adam*) el que sucumbe ante la astucia falaz de la *Old Serpent* (“Vieja Serpiente”) que le incita a ejercitar con total independencia su voluntad propia, egocéntrica, separándola del Árbol de Vida que es la Voluntad de Dios. Por eso, Dios- agrega More- someterá en lo sucesivo la parte femenina, sensible y afectiva, del ser humano al control y la corrección de su parte masculina, que es la Razón (*his Reason*).[4]

Rumi, que compara la lucha contra el dragón con la disputa entre la cabeza de familia y la mujer rebelde- lo que él titula “parábola del altercado entre el marido y la esposa”- hace notar que el dragón, que se corresponde con la mujer tumultuosa e insumisa, significa el alma sensual (*nafs*), mientras que el hombre, el esposo o padre de familia que detenta la autoridad o, en su caso, el héroe vencedor del dragón, representa a la Razón o Intelecto (*Aql*). Y explica el sentido que tiene este enfrentamiento entre ambas partes del ser humano por la diversa orientación que predomina en una y otra: mientras la *nafs* busca ante todo la gratificación de sus deseos, el *Aql* no tiene otro punto de mira sino “el

4. S. Hutin, *Henry More, Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildesheim, 1966, pp. 89 ss. Hay que tener en cuenta que, en la doctrina y la terminología de los platónicos de Cambridge, la voz *Reason* es sinónimo de Intelecto, Mente o Razón superior, reflejo directo en el hombre del Intelecto divino, siendo por tanto diferente de la razón discursiva, reflexiva y raciocinarte divinizada por el racionalismo moderno, y situándose jerárquicamente muy por encima de ella.

Amor de Dios". [5] Imágenes muy semejantes emplea el Sheikh ad-Darqawi para explicar el proceso de realización espiritual del ser humano, que asume la forma de un combate entre dos fuerzas opuestas, masculina y femenina, paterna y materna, por la posesión del Corazón, el núcleo o centro interior del ser humano. Según Ad-Darqawi, el corazón (*al-qalb*) es objeto de una disputa entre su padre, que es el Espíritu, y su madre, que es el alma pasional (*en-nafs*). De quién venza en esta contienda, dependerá cómo sea el corazón del individuo en cuestión: blanco, ágil y lúcido, o duro, pesado y oscuro. "Si gana la madre, el corazón se endurece; si vence el padre, el corazón se vuelve luminoso como Él".[6]

El apuntado simbolismo sexual, con su polaridad hombre-mujer y con ese choque o encuentro guerrero de los extremos masculino y femenino, se ve subrayado aún con mayor nitidez si tenemos en cuenta la significación fálica que suele acompañar a armas como las empleadas por el héroe o caballero solar para dar muerte al dragón. Armas como la flecha, la espada, la clava o la lanza, son contempladas, en efecto, por las culturas tradicionales como una materialización del falo o miembro viril erguido, lo que viene a refrendar la contraposición virilidad-feminidad que hemos destacado como ingrediente simbólico fundamental en el mito del *Drachenkampf.* El *Mahabharata* compara al rayo- que a su vez se corresponde con el *vajra* de Indra, el arma con la cual éste destroza la cabeza de Vritra- con el pene.[7] Como ha puesto de relieve René Guenón, el *vajra,* precisamente por su identificación con el rayo y su conexión con el poder luminoso y uránico, está asociado a la idea de la "paternidad divina"- el rayo es el atributo del *Iu-piter* romano y el *Zeus Patér* griego, "padre de los dioses y de los hombres"-, simbolizando "el principio masculino de la manifestación universal".[8]

Por lo que hace a la tradición germánica, la runa *thorn*, en la que la mayoría de los autores ven un signo alusivo el martillo de Thor, como parece indicarlo su mismo nombre, ha sido también considerada como una representación esquemática del falo, el *Lebensdorn* ("pincho o espino de la vida") que ha de penetrar en el dragón para que la vida nazca y resurja, o el *Weckdorn* ("pincho o aguijón del despertar") que ha de liberar a la "bella durmiente" retirando la droga o nefasta influencia del *Todesdorn* ("aguja o espina de la muerte") que la sumió en el sueño.[9] Según Walther Blachetta, la

5. J, Rumi, *Mathnawi*, I, 2616-2622; III, 2557.

6. T. Burckhart, *Letters of a Sufi master,* cit., p. 2.

7. A. Danielou, *Le polythéisme hindou*, cit, p. 175.

8. R. Guénon, "Les pierres de foudre", en *Symboles de la Science sacrée*, cit, pp. 165 ss.

9. K. Spiesberger, *Runenmagie, Handbuch der Runenkunde,* Berlín, 1968, p. 23. Recordemos que en alemán la Bella Durmiente recibe el nombre de *Dorn-röschen,* literalmente "Rosita-de-la-espina".

runa *thorn* o *thurs,* que simboliza tanto la barba como el hacha del dios del trueno (Donar o Thor), es "la runa del principio masculino", en la que se halla representada "el poder sobre vida y muerte". Por eso es el emblema del solsticio de invierno, cuando muere el año viejo y nace el nuevo año.[10]

En relación con este punto, y conectando estas ideas con lo que antes decíamos acerca de la naturaleza femenina del dragón, es interesante señalar, siguiendo a Ananda K. Coomaraswamy, que en el mito indo-ario Vritra, una vez vencido, asume el papel de esposa de Indra. Recordando el carácter lunar de Vrira, Coomaraswamy señala que Indra, en su función de dios y héroe solar, engulle el enemigo transformado en su esposa durante la "noche de la cohabitación", siendo el término sánscrito utilizado el de *amavasya,* que significa literalmente "noche de la luna nueva". Tras poner de relieve que el *vajra* no es en definitiva sino un rayo de luz, hace notar que la luz es una "potencia fecundante"- "la luz es la fuerza procreadora" enseña el *Taittiriya Samhita*- y comenta que el traspasamiento de Vritra por el *vajra* de Indra equivale a una fertilización, pudiendo compararse en este sentido

dicho gesto mítico y simbólico con el episodio de Semele alcanzada por el rayo de Zeus, en la mitología griega.[11] No queda sino apuntar que el resultado de esa fertilización o fecundación simbólica, que es al mismo tiempo una iluminación, en razón del apuntado carácter luminoso del *vajra*, viene a significar la configuración del cosmos personal, la siembra del campo microcósmico o jardín interior; dicho con otras palabras: el engendramiento y procreación del nuevo mundo constituido por el "hombre renacido" u "hombre nuevo".

La flecha, maza o lanza representa la fuerza viril, luminosa y procreadora del Eros solar que penetra en la sustancia femenina y lunar del dragón para introducir en ella la simiente creadora. Una fuerza que mata y fecunda a la vez, que da la vida al mismo tiempo que da la muerte, para emplear una fórmula de la simbología erótica que, referida a la pequeña muerte que supone el organismo, trae a la imaginación la imagen del arma de doble filo o doble poder que es el *vajra*. Esta facultad de infundir la vida a través de la muerte, de transformar la muerte en vida, evoca aquel "matando, muerte en vida la has trocado" del poema *Llama de amor vida* de San Juan de la Cruz, en el que el poeta místico español alude al estado de éxtasis que en la amada provoca la penetración de las flechas amorosas disparadas por el Amado, el "toque delicado" que supone la caricia y herida de amor del Amante divino o Eros solar que es Cristo.

10. W. Blachetta, *Das Buch der deutschen Sinnzeichen*, Berlín-Lichterfelde, 1941, pp. 22, 87.

11. A.K. Coomaraswamy, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel,* cit, p. 49.

Recordemos que por otra parte, ligando estas consideraciones con lo que antes decíamos acerca de la visión o mirada intelectiva dentro del propio ser, que la penetración intelectual- que evoca, a su vez, la imagen del rayo solar iluminando aquella zona o ámbito de la realidad que penetra y que antes estaba oscura, confusa o enmarañada- guarda una evidente correspondencia con la penetración de la mujer por el miembro viril. Lo que se hace patente en la acepción erótica del verbo "conocer", en el sentido de cohabitar

sexualmente, de unirse amorosamente a otro ser humano y gozarse en él y con él. Conocer significa, en tal contexto, penetrar en el cuerpo y alma de una persona del sexo opuesto o ser penetrado por ella; acepción ésta de cuyo uso pueden encontrarse innumerables ejemplos, sin ir más lejos, en el mismo texto bíblico.

**La victoria sobre uno mismo, la más importante y decisiva**

La victoria sobre el dragón del ego es la victoria interior o victoria espiritual que todo ser humano ha de alcanzar si desea realizar su arquetipo eterno o, lo que es lo mismo, vivir con plenitud su naturaleza de hombre o criatura hecha "a imagen y semejanza de Dios". La victoria sobre sí mismo, que es la victoria por autonomasia, la victoria que realmente importa.

Es la victoria pregonada por el *Dhammapada:* "Entre aquel que en un combate derrota a un millón de hombres y el que vence a uno solo, a sí mismo, éste alcanzó mayor victoria".12 "El verdadero león es el que se vence a sí mismo", decía Rumi, refiriéndose al animal que recibe el título de "rey de la selva" por su capacidad para vencer a sus enemigos, y coincidiendo en este diagnóstico con la voz del *Buddha* o "León rugiente". En la literatura hispánica, esta verdad se encuentra recogida en aquel lúcido párrafo en el que Cervantes, refiriéndose a una de las tantas derrotas sufridas por Don Quijote, escribe: "si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí; que es el mayor vencimiento que desearse puede".14 Y la misma idea se halla bellamente plasmada en las palabras que nuestro genio Calderón pone en boca de Segismundo:

*Pues que ya vencer aguarda*

*Mi valor grandes victorias,*

12. *Dhammapada,* VIII, 103.

13. J. Rumi, *Mathnawi,* I, 1389.

14. M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha,* II part, Cap. LXXII.

*Hoy ha de ser la más lata*

*Vencerme a mí...*[15]

“Véncete a ti mismo”, fue la máxima escogida por San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier como apostilla o complemento del délfico y socrático “Conócete a ti mismo”, conscientes de que lo uno es imposible sin lo otro; pues solamente puede vencerse quien se conoce a fondo y sólo puede conocerse en profundidad quien ha emprendido la empresa del autovencimiento. San Alfonso María de Ligorio comenta a este respecto que el hombre sólo es rey de sí mismo cuando arranca de sí las pasiones, “cuando rige con la razón el cuerpo y sus afectos carnales”, como ensena Santo Tomás de Aquino, pues, de lo contrario, “cae el centro de sus manos” y, “en vez de ser él el rey de sus afectos, se convertirá en su esclavo”. Y no deja de señalar que la raíz de todas las pasiones, la peor y más grave de todas ellas, es el amor propio. El moralista jesuita se hace eco de las reflexiones de Santa María de Pazzi, que, calificando al amor propio de “el mayor traidor nuestro”, sentencia: “quien lo vence, lo vence todo; quien no lo vence, está perdido”.[16]

En dicho concepto de “Victoria” está, como indica Ananda Coomaraswamy, una de las claves de la doctrina tradicional de la realeza. El *Arthasastra,* obra clásica hindú sobre el arte de la política, es contundente a este respecto cuando proclama que el objetivo último y la esencia misma de la ciencia del gobierno es la victoria entendida como “victoria sobre los poderes de percepción y de acción” (los *indryani,* que comprenden los cinco órganos de los sentidos, las cinco facultades internas correspondientes y la mente o *manas*). Comentando estas ideas, Coomaraswamy escribe: “es un verdadero vencedor quien, habiendo sometido sus propias pasiones se ha aliado al Sí-mismo, al *Self,* contra sí mismo”.[17]

Convendrá apuntar, en relación con lo dicho por el gran autor anglo-indio sobre el nexo entre victoria interior y doctrina de la realeza, que en la cita

antes recogida de Calderón, la resolución de Segismundo de vencerse para preparar el camino a las victorias que de él se esperan, va ligada precisamente a la asunción de aquellas responsabilidades que lleva consigo el ocupar el trono y

15. Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Acto III, 3255-3258.

16. San Alfonso M. de Ligorio, "Sermón XLI: De la pasión dominante", en Obras ascéticas, trad, BAC, Madrid, 1954, Vol. II, pp. 806-809.

17. A.K. Coomaraswamy, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel,* cit, pp. 130 s.

desempeñar la función de rey. En las inscripciones del rey Asoka se llama a esta victoria interior "la Victoria del *Dharma*", "la victoria de la Ley Sagrada", y se la define como "la primera de las victorias", la más importante de todas: más importante que cualquier triunfo que se pueda conseguir en el exterior, por grande que éste sea. "Esta es la victoria que es considerada importante por el amado de los dioses", leemos en uno de los edictos del gran rey budista de la India antigua. Y de ella se dice más delante que "es victoria en todas partes", es decir, que no hay nada ni nadie que la pueda rebajar o aminorar, y que "en todas partes es portadora de alegría".[18]

La-Tse, con su lenguaje epigramático, tan conciso como fulminante, subraya la importancia de este autovencimiento que va ligado al autoconocimiento, al conocimiento de sí mismo:

*Quien conoce a los demás, es perspicaz.*

*Quien se conoce a sí mismo, es sabio.*

*Quien vence a otros, tiene fuerza,*

*Quien se vence a sí mismo, es fuerte.*[19]

Con ello, Lao-Tse nos viene a decir que el esfuerzo por conocerse y dominarse es de rango muy superior al esfuerzo encaminado a conocer y

vencer a otros seres humanos. Este último busca un dominio puramente exterior, se queda en lo superficial y en la esfera del “tener”- tener más fuerza física o material, tener más súbditos o individuos sometidos al propio poder-, mientras que el primero busca un dominio interior, penetra en lo profundo, en el terreno del “ser” y, por tanto, de lo auténtico, de lo que permanece y tiene verdadero valor. Por eso, apunta el viejo Lao con gran sagacidad, sólo quien consigue la victoria sobre sí mismo *es* realmente fuerte y poderoso; el que se limita a vencer o dominar a otros únicamente *tiene* fuerza física, poder material, ocultándose la mayoría de las veces tras esa fuerza y ese poder externos una gran debilidad interior. Se trata de un ídolo con pies de barro. En sus comentarios al citado versículo del *Tao-Te-King,* Wang pi escribe: “Nada es comparable a la fuerza del que se vence a sí mismo”. Y más adelante agrega: “Si uno aplica el conocimiento a sí mismo, las cosas no podrán ocultársele. Si uno aplica la fuerza a sí mismo, las cosas no podrán atacarle”.[20]

18. Fr. Rodríguez Adrados, *Asoka. Edictos de la Ley Sagrada*, Barcelona, 1987, pp. 101 s.

19. *Tao-Te-King,* Cap. 33.

20. A. Rump y Wing-tsit Chan, *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, Honolulu, 1979, p. 99.

En las artes marciales cobra especial relevancia este vencerse a sí mismo. Todo en ellas va enfocado a conseguir semejante victoria interior, que hace al hombre invencible. Así lo expresaba Gen-no-ju Yamawaki, uno de los más grandes maestros en el arte de la lucha con espada y lanza. El maestro Yamawaki, que era reacio a entablar combate, respondía con las siguientes palabras a uno de sus mejores discípulos que le pedía sin cesar le concediera el honor de permitirle luchar con él: “un samurái que domina su arte, debe ser dueño y señor (o dominador) no sólo de su arte, sino también y ante todo de sí mismo”. Puede uno- aclaraba acto seguido- llegar a vencer a cualquier bandido que le asalte en las montañas, “lo realmente difícil es vencer al demonio en el propio yo”.[21]

En esta victoria sobre sí mismo consiste, según la *Bhagavad-Gita*, el verdadero autodominio, el señorío supremo, la auténtica libertad, la

inalterable ecuanimidad o imperturbabilidad de ánimo. Es el triungo del Yo superior, profundo y verdadero, sobre el yo inferior, falso y superficial- proclama el texto sagrado hindú- lo que da la perfecta serenidad al hombre y lo hace invulnerable, permitiéndole vivir en paz y amistad consigo mismo. Lo contrario, empero, significa vivir como enemigo de sí mismo, en perpetuo conflicto e inquietud, cooperando a la propia degradación, en vez de al propio bien. “El Yo o *Atman* es amigo para el hombre en que el *atman* (o yo inferior) ha sido vencido por el *Atman* (o Yo superior); pero para aquél que no está en posesión de su *Atman* (o Yo superior), su mismo yo actuará desde la enemistad, como un enemigo”.[22]

Como ensena el *Chandogya Upanishad,* aquel que ha logrado en su propio ser esta victoria del *Atman* o Yo Superior es el hombre verdaderamente libre y dueño de sí, el *svaraj* o “rey de sí mismo” (*raj* o *raja*= rey; *sva*= propio o de uno mismo), el ser autónomo por excelencia. Aquel, en cambio, en que tal triunfo no sometido a poderes extranos (*anyara*).[23] Comentando este texto upanishádico, Wilhelm Hauer señala que es en tal estado de total y esponténea adhesión al *Atman* o *Selbst* donde se alcanza la verdadera *sukha* o “plenitud ilimitada”, que lleva consigo “la total perfección del poder y la libertad”.[24] Reaparece aquí el tema de la realiza repetidamente aludido a lo largo de estas páginas: la condición regia como condición conexa a la victoria sobre el dragón del ego.

21. K. Graf von Dürckheim, *Japan und die Kultur der Stille*, cit, pp. 106 s.

22. *Bhagavad-Gita*, VI, 6.

23. *Chandogya Upanishad,* V, 23

24. J.W. Hauer, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Suttgart, 1958, pp. 302 s.

A través de la victoria se afianzan en el individuo su principio regio interior. En ella triunfa el cetro o eje vertical de nuestro ser sobre nuestra horizontalidad físico-psíquica, restaurando así la unidad en nuestra vida, haciéndonos inmortales e invencibles. El hombre se convierte en rey de sí

mismo y rey del mundo; recupera su dignidad de Rey de la Creación. Vuelve a reconquistar la majestad que Adán perdió al ser engañado y derrotado por la serpiente.

Leo Schaya ha explicado en párrafos magistrales el significado de esta victoria interna del hombre sobre su peor enemigo. Se trata, observa Schaya, de “la victoria final del Espíritu sobre el alma que vive pasivamente en el estado semi-humano y semi-animal”; victoria que alcanza quien hace de su vida una lucha contra el mal, lo que es tanto como decir una “negación de la negación de Infinito”, pues el mal no es otra cosa que un intento de negación de lo Infinito o del Bien supremo. Semejante victoria pone fin a la separación, la dispersión, la distracción, el dualismo y desgarro interior, el pecado y la muerte que en la condición humana introdujo la embriaguez egocéntrica, o sea, la tendencia de la existencia finita a afirmarse como tal y en sí misma, desarraigada de lo Infinito, que es su fundamento y origen.

Schaya, que inserta estas reflexiones en su brillante exégesis esotérica sobre los pasajes del *Génesis* en que se relata la caída o pecado original del primer hombre, subraya que dicha victoria del Espíritu sobre el alma supone un “retorno al estado humano y divino del Espíritu vivificante” que corresponde a la condición edénica, sólo que transformando ahora en conquista activa y plenamente poseída lo que en Adán, el hombre primordial, era virtualidad pasiva y corruptible. Y recurriendo a la terminología empleada por San Pablo en su *Epístola a los Corintios*, en la que se habla de Cristo como el nuevo Adán que ha vencido a la muerte y se le califica de “Espíritu vivificante” (en contraposición al antiguo o primer Adán, del que se dice que, tras la caída, se convierte en “un alma viviente”), Schaya anade: “es la victoria de la perfección activa e incorruptible del “último Adán”, sobre la perfección pasiva y vulnerable del “Primer Adán”.[25]

**La runa Sig, signo de la victoria**

Hay en la simbología rúnica- esto es, en los signos de la primitiva escritura nórdico-germánica, los cuales poseen un carácter casi ideográfico o jeroglífico y se hallan cargados de contenido simbólico- una letra que guarda

un significado especialmente iluminante a este respecto, pues en ella se hallan sintetizadas de forma muy gráfica y directa muchas de las ideas que hemos venido desarrollando.

25. L. Schaya, *La Création en Dieum*, cit, p. 443 s.

Se trata de la runa *Sig, Sol* o *Sal,* equivalente tanto a la "ese" como a la "zeta" de nuestro alfabeto, y cuyo nombre está estrechamente emparentado con la palabra alemana que designa la victoria, Sieg. Se trata de un signo que adquiere especial valor simbólico cuando actúa como S líquida, silbante, seguida por otra consonante, en combinaciones como st, sch, sv, o sw.

*Sig* es la runa victoriosa y triunfal por excelencia. No es casual que sea la letra inicial de la voz utilizada para indicar la victoria en las lenguas germánicas y algunas otras indoeuropeas: *seger* en sueco, *zege* en neerlandés; *sejr* en danés; *sáhas* en sánscrito (derivado de *sah*, "vencer"); gótico *sigis* y antiguo nórdico *sigr*; palabras todas ellas que tienen su raíz en el indoeuropeo *séghos,* que significa "poder superador o arrollador". Como indica Edmund Weber, la runa *Sal* o *Sig* significa "fuerza victoriosa" o "energía triunfal" (*siegende Kraft*). [26] En uno de los poemas de los *Eddas* leemos las siguientes estrofas que expresan muy bien lo que los antiguos germanos veían en ella: *Siegrunen schneide, wenn du Sieg willst haben;/ Grabe sie auf des Schwertes Griff*. ("Graba runas de la victoria, si quieres salir victorioso;/ imprímelas sobre la empuñadura de la espada").[27]

Ante todo, *Sig* es la runa del Sol (*Sonne, Sun, Sunna, Zon*). La mayoría de los autores coincide en que este es su sentido más inmediato y directo, reflejado incluso en su nombre. Como emblema del sol y de la luz, simboliza igualmente también el rayo solar, el destello luminoso: *Strahl, straal, stral*. Y por consiguiente, también la acción de brillar o relucir: alemán *Scheinen,* nórdico *strala,* sánscrito y esclavo *svar* (recuérdese el nombre del Dios supremo del panteón eslavo, *Svarog*, dios de la luz); de ahí el latín *stella,* "estrella".

A ello se añade que esa S o Z angulosa que forma la runa *Sig* es el jeroglífico del trueno, el relámpago y el rayo de la tormenta. Lo que, en las lenguas germánicas actuales se llama *Blitz-strahl, bliksem-straal*. Su misma forma sugiere el zigzagueante descenso del rayo, con su poder fulminante, lo que a su vez va ligado a la idea de la luz. Es idéntica al rayo que esgrime en su mano el Zeus olímpico y tonante, según nos lo muestran las antiguas representaciones grecorromanas.

26. E. Weber, *Runenkunde,* Berlín, 1941, p. 60.

27. G. List, *Die Bilderschrift der Ario-Germanen*, Leipzig, 1910, p. 259c8.

Dicha runa evoca asimismo las ideas de la Fuerza (*Stärke, Strenth*), del Espíritu (*Spiritus, Seele*), de la Bendición (*Segen, zegen*: la victoria que viene como una bendición del Cielo), de la Salud y la Salvación (*Salus, Salve, sunda, sano* o *ge-stund*), del Ser (*Sein, es-se, Sat, zijn*) y del Estar (*Stehen, stand, staan*); es decir el "estar" como permanecer firme, estable, inalterable, en posición vertical, viril y afirmadora. Se ha visto igualmente en ella una alusión al concepto de *Zucht,* disciplina, ascesis, crianza, educación o forja del carácter. Y ligada a este último significado, aparece la noción de Señorío: *Sir, Sri, Senior*); la condición de *sva-raj,* "rey-de-sí-mismo", que supone el completo autodominio y que se obtiene permaneciendo fiel al *sva-dharma*, la "ley propia", la misión o destino de cada persona. Por su verticalidad, así como por su conexión con el brillo y fuerza de la luz, sugiere, por otra parte, la figura del cetro (*Zepter, scepter, scettro, spira*), con todo lo que éste encierra de poder, majestad y dominio (el rayo es precisamente el cetro del Zeus griego y del Júpiter romano). En ella se condensan, pues, la mayoría de los valores de la actitud heroica, olímpica y solar que en estas páginas hemos delineado.

Se trata de un signo eminentemente guerrero, que lleva consigo las nociones de lucha y combate (*Streit*), de esfuerzo (*sforzo*), de valentía y espíritu animoso (*strenuitá* en italiano, del latín *strenuus*), así como la de golpear (*schlagen*) y picar, espolear o aguijonear (*strechen*). En ella parece plasmarse, sobre todo, el golpe contundente e irresistible que da la victoria (Schlag, Treich, Stoss, slag); el golpe fuerte (*strong, stark*) que derriba los obstáculos; el golpe del truno o del rayo (*Donner-schlag, doner-slag*). Lo cual nos remite a la imagen de las armas: la flecha (*saeta, sagitta* en latín, *strala* en antiguo sajón, *strejá* en ruso), el dardo (*Stich*), la espada (S*chwert, sword, svaert, swaard*), la pica o jabalina (*Siess, Stachel*), la lanza y el arpón (*Speer, spear, spyd, spjut*). Armas todas ellas que terminan por lo general en punta afilada (*Spitze*), cuando no en cortante filo (*Schneide, Schärfe*). Interesante es, a este respecto, el verbo alemán *stechen*, que significa "picar" (derivado de *Stachel,* "pincho" o "aguijón") y que puede ir referido, además de a la picadura de un insecto, a la acción del sol sobre la piel; eso es justamente lo que hace el héroe solar en la dracomaquia: picar al dragón cual potente picador antes de que éste aseste su picadura mortal.

Para Walter Blachetta, esta runa encierra los significados de vida y muerte, de liberación y de solución o desenlace de una determinada situación conflictiva. En su trazo anguloso y enérgico se halla esquemáticamente representado "el rayo que descarga la tensión de la atmósfera y que rasga las nubes liberando con ello la lluvia", pudiendo verse asimismo en ella "el falo celeste que hace florecer la flor celestial": es siempre un mensaje de muerte y renovación, de conmoción y regeneración lo que en ella se expresa.[28]

28. Blachetta, *op. Cit.*, p. 30.

La runa *Sig* es, además, la runa de la piedra: *Stein, stone, steen, sten*. Se trata de la piedra en cuanto símbolo de solidez, estabilidad y permanencia; la piedra como cimiento y fundamento inconmovible ("Pedro, tú eres piedra y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia"); la piedra con la cual Hércules sepulta la cabeza de la Hidra de Lerna; la piedra de que está hecha el arma

del matador del dragón (su hacha o la punta de su flecha o lanza) y que va asociada simbólicamente al rayo (recuérdese el nombre de “piedras del rayo” atribuido a las hachas de piedra prehistórica).

Aunque no se trate de un autor especialmente cualificado desde el punto de vista sapiencial y sus enfoques sean a veces más que discutibles, es interesante recoger la opinión emitida por el runólogo Karl Spiessberger, que ve en esta runa el emblema de “la victoria sobre el yo inferior”. Por el contrario, la antítesis o inversión de la runa *Sig* es la runa *Zil,* que viene a ser el resultado de su truncamiento, horizontalización o giro hacia la izquierda, y que representa la disociación, división y separación, tendencias propias del egoísmo, expresión de la derrota interior del hombre.[29]

Según Mario Polia, dicha runa indica “la potencia del sol que desciende sobre la tierra y, al mismo tiempo, el sonido que acompaña a la luz”, el silbido tenue y suave que hace vibrar las cosas al iluminarlas (en la antigua lengua germánica *siegel,* que es uno de los nombres de dicha letra o runa, significa “sol”, mientras que *svegel* es la palabra que designa a la vez la luz y el sonido de la flauta). De haí que se pueda afirmar que en tal signo se halla simbolizada “la energía que circula como vibración sonora y luminosa en todo el universo”. Polia, que destaca la significación de la runa *Sig* o *Sigel* como signo de “la victoria trascendente”, pues, “fulgura las potencias telúricas del cuerpo y de la sangre”, subraya el hecho altamente expresivo de que la forma abatida, horizontal, de la misma sea la representación simbólica de las aguas, que en el hombre se corresponden con la esfera anímica o “mercurial”.[30]

Por su condición de símbolo luminoso, la runa *Sig* alude, por otra parte, a la visión, a la mirada, al acto de ver (*sehen, see, se, zien*) y de mirar (*schauen, stirre*). La mirada es como un rayo de luz que va desde el ojo hacia el objeto visto o entrevisto, una flecha disparada hacia el blanco que se quiere ver. En esta runa anhelante de claridad hay una alusión a la visión penetrante, fecundadora, que llega hasta el corazón de las cosas, que permite conocer y desentrañar su secreto. Es un ver victorioso, que

29. Karl Spiessberger, *op. Cit*, pp. 52 ss.

30. M. Polia, *Le rune divine*, Roma, 1978, pp. 49 ss.

fulmina, que triunfa con sólo mirar, que penetra y fecunda como conocer íntimo, íntegro y profundo). Es la mirada atenta y despierta que contempla (*be-schauen, be-schouwen*), que conoce (*scire, scientia*), que inspecciona, que observa y examina, que inquiere y escudriña, que busca e indaga (*suchen, search, zoeken*). Una manera de ver y mirar que fortalece y vigoriza, que hace *vir*; esto es, que da la virtud y la fuerza; que permite, en suma, ser lo que hay que ser y estar como se debe estar.

Como signo asociado a la visión, la runa *Sig* nos habla de la inteligencia, el juicio, el sentido: el sentido común, el sentido de la verdad y de la realidad, aquel sexto sentido que permite descubrir el sentido de la vida y que constituye la salud del alma. También aquí hace acto de presencia, en los idiomas germánicos, la letra S: *Sinn, Ver-stand, ver-stehen, ver-staan.* No hay que perder de vista, por otro lado, que en virtud del nexo existente entre luz e inteligencia, esta última aparece como una cualidad solar. En alemán la palabra *besonnen* puede significar tanto “juicioso” o “sensato” (participio del verbo *be-sinnen*) como “soleado”, “que recibe el sol” o “agraciado por el sol” (participio del verbo *be-sonnen*). De donde resulta que la persona inteligente es aquella de mente solada, en la cual, por lucir el sol, funcionan con lentitud sus facultades intelectuales.

En ocasiones la runa *Sig* se funde con la runa *Tyr,* la otra runa combativa y triunfal, símbolo de la lanza como polo central o eje que une Cielo y Tierra, para formar una S terminada en punta de flecha o dardo, con lo cual queda acrecentado y realzado su sentido de verticalidad, de trascendencia, de proyección hacia lo alto. Bajo esta forma, parece como si fuera la representación gráfica del *guna sattva,* con sus contenidos de elevación, luz, pureza, inteligencia.

Pero tanto si aparece independiente como si va unida a la runa *Tyr,* la runa

*Sig* evoca, por otra parte, la figura de la serpiente, no sólo por su forma zigzagueante, sino también por su sonido silbante, cosas ambas que recuerdan al áspid de poder fulminante. Por si esto fuera poco, la S aparece con insistencia en la palabra que designa a dicho animal en la mayoría de los idiomas: *Schlange* en alemán, *snake* en inglés, *slangi* en antiguo nórdico, *sugue* en vasco; *son sig,* "serpentear" en danés. Sólo que aquí, por la verticalidad y luminosidad del signo en cuestión, aparece el simbolismo de la serpiente en un sentido muy diferente al que hemos venido considerando, de forma semejante a como ocurre con el dragón chino, con la sierpe de Atenea o con las serpientes del caduceo, símbolo de la medicina (todos ellos igualmente verticales, celestes). Se trata, en este caso, de la serpiente como encarnación de la sagacidad, de la sabiduría práctica, de la prudencia (tal y como aparece en el consejo evangélico que

31. Sobre este punto remito a lo dicho en mi obra *Sabduría activa*, Cap. V: "Ser como serpientes y palomas" (pp. 145 22). Véase lo allí expuesto sobre el contras del negro serpentino con la blancura de la paloma.

exhorta a ser prudentes como serpientes). Podría verse aquí también una alusión a la letra S o Z de la palabra que designa el color negro, color simbólico de la serpiente, en los idiomas germánicos: alemán *schwarz,* sueco y danés *svaart*, neerlandés *swaart,* danés *sort*.[31] Desde este punto de vista, la runa *Sig* indica el sigilo, la serenidad, la sensatez, la sencillez, el silencio, la suavidad con que hay que proceder en el combate contra el ego y que son la clave de la victoria. Nada de acciones ruidosas, de alardes estertóreos o alocados arrebatos; actitud prudente y realista, humildad sencilla, cautelosa y perseverante.

Podríamos señalar, por último, que la runa *Sig* coincide con la letra inicial de las palabras que designan el Ser absoluto o Esencia última: *Self, Selbst, Zelf, Soi, Sí-mismo, Sestesso.* Esto es, aquella Realidad divina que constituye el núcleo íntimo del ser humano y que es precisamente la que triunfa, la que se afirma y resplandece victoriosa en la dracomaquia personal. Como rayo fulminante que arranca del Sí-mismo, el silbido o zumbido de la flecha que

desgarró nuestras carnes se torna susurro dulce (*süss, sweet, zoet*) que acaricia nuestros oídos, nos devuelve el sentido, el seso y la conciencia, la perdida memoria de lo que somos. El estrépito del combate deja paso al sonido suave, reparador y conciliador (*sühnen, ver-söhnen, ver-zoenen*), de la paz que sigue el buen combate.

De no ser porque esto supondría saltar de un contexto lingüístico a otro muy diferente, uno se sentiría tentado a ver en esta bella runa la S del *Sí* afirmador de la vida. El *Sí* que afirma de manera resuelta, con el pensamiento, la palabra y las obras, todo lo valioso que tiene la vida. La actitud que dice sí a todo lo que hay que aceptar y merece la pena afirmar: la realidad, la existencia, la verdad, los valores. La actitud que constituye la antítesis de esa negación radical en que consiste la vida del dragón egótico.

En cierto modo, la runa *Sig* viene a ser una traducción pictográfica, en cifra clave, del *Amén* de la tradición judeo-cristiana. Es como el monograma del "así sea", que en alemán se dice *so sei es* (locución esta última en la que, por cierto, el protagonismo corresponde a la letra S: no sólo es la única consonante presente en ella, interviniendo en los tres monosílabos que la forman, sino que es, además, la letra con la que empieza y con la que termina). Es el *Fiat* acatador y afirmador, el "Hágase" expresando como voluntad creadora: "Hágase tu voluntad" o "hágase la luz", fórmulas ambas que expresan una misma actitud, centrada en la afirmación de la Luz divina.

En conclusión, la runa *Sig* simboliza no sólo la victoria, sino también el camino que a la victoria conduce. Es una señal o un indicador que nos muestra el camino a seguir. Por su misma forma parece un camino: una línea, formada por tres segmentos, que parte de un punto inicial para llegar a otro que es la meta, le punto de arribo o punto final. Camino zigzagueante, como el del rayo o el de la serpiente, lo que parece indicar su eficacia y su sentido realista, pero también ascendente, que apunta hacia el Cielo. O, si se prefiere, puede verse en ella un doble camino: uno descendente, el que recorre el rayo celeste para matar al dragón, y otro ascendente, el recorrido por la flecha que se dispara hacia lo alto, como si buscara su patria de

origen, movida por su afinidad con el rayo.

Por su trazo austero y enérgico, la runa Sig viene a ser el santo y seña del gran combate, el sello (*seal, zegel, sigillum*) que lo remata y culmina. En ella se compendia todo el mensaje del mito de la dracomaquia. Como si fuera un signo, senal o símbolo (de nuevo la S cargada de significado) en el que resuena la voz de los orígenes, nos traza todo un programa de vida. Con la simplicidad rica y elocuente de los signos primordiales, parece decirnos: *In hoc signo vinces,* "con este signo vencerás".

**La regeneración o renacer espiritual**

La victoria sobre el dragón del ego se traduce en una regeneración integral de nuestro ser. Un re-generarse, re-surgir o re-nacer de la vida espiritual dentro de nosotros. Es la *Regeneration* postulada por William Law y en la que el místico inglés veía la esencia del Cristianismo, el núcleo mismo de la religión y de la espiritualidad. El *wiedergeburt* de Böhme, Weigel y los teósofos alemanes.

Law da una bella definición de esta Regeneración que es meta y norte de la vía religiosa; "la restauración del alma a su primera vez paradisíaca o la renovación del nacimiento del Hijo de Dios en ella". El místico anglicano no se cansa de insistir en la complementariedad de ambos procesos: la lucha contra el ego, la muerte del yo y la nueva generación o nuevo nacimiento espiritual. Vencer al dragón del ego supone "volver a nacer" (*to be born again*), nos dice el autor de *El espíritu de la oración.* Lo uno es imposible sin lo otro: no se puede derrotar al ego sin nacer de nuevo, del mismo modo que no se puede renacer sin eliminar la tendencia egótica.

Para Law, la palabra *regeneration* es sinónima de "salvación" (*salvation*), "re-nacimiento" (*re-birth*) o "nuevo nacimiento" (*new birth*). Dicho renacer interior consiste, según el místico anglicado, en un retorno del alma a la condición originaria en que fue creada como imagen de Dios o, lo que viene a ser lo mismo, devolverla a "la vida angélica" que perdió a causa de la prevaricación egótica. Significa "la reanudación de nuestro primer

nacimiento y estado”, “la renovación del nacimiento de la Trinidad en nuestras almas”, tal y como Dios lo dispuso en el momento de crear a Adán. Según Law, “el nacer de nuevo” o “volver otra vez a la vida” (*to be born again*) es la condición del progreso regenerativo, el autor de *El espíritu del Amor* subraya que la regeneración es “el todo” (*the whole*) para la vida espiritual: sin ella ésta queda incompleta, falsificada, disminuida e imposibilitada de desarrollarse. Aquel que no haya pasado por tal proceso de renovación y no se esfuerza siquiera por emprenderlo, permanecerá hundido en su propia miseria, prisionero de la egoidad diabólica. Quien no renace internamente, nos viene a decir Law, está condenado a ser de por vida un dragón, un ser diabólico. “Nacer otra vez significa ser un ángel; no volver a nacer significa convertirse en un diablo”.[32]

Gracias al “nuevo renacimiento” espiritual (*der neue Wiedergeburt*), nos dice Jakob Böhme, triunfa en el alma “la fuerza del fuego y la luz”, que es una misma cosa con “la Virgen Sophia” y el hombre se transmuta en “un templo del Espíritu Santo”: se hace “capaz de y semejante a la Divinidad”. La criatura humana deja de buscar su propia autonomía, no trata ya de vivir su vida como fin en sí misma y se abandona a Dios, abriéndose a “la generación en la Santa Trinidad de la Divinidad”.[33]

Para Valentín Weigel, el *Wiedergeburt* (re-nacimiento) o *Neugeburt* (bueno nacimiento) es una misma cosa “la fe verdadera” (*der wahre Glaube*), la fe profunda, auténtica y genuina, capaz de renovar y transformar por entero la vida de un ser humano. Es “la fe verdadera que brota del Espíritu”, la cual evoca, trae al recuerdo, despierta, alienta y aviva “la Vida divina” que portamos dentro de nosotros. Gracias a su acción santificante despunta gozoso en el alma “el Reino de Dios, la Ley divina, la Palabra de Dios que mora dentro de mí”. Cuando esa fe honda se apodera del hombre, éste renace en Cristo y ya no se pertenece: “no es de sí mismo, sino de Aquél en quien cree y de quien ha renacido”. Este hombre renacido es el verdadero “hijo de Dios”, que vive “angélicamente” (*engelhaft*) como Adán y Eva antes de la caída. Pero para que se produzca tan “renacer” o “nuevo nacimiento”, el “viejo Adán” tiene que “ser reprimido y sofocado”; hay que dar muerte al

yo perverso que pretende vivir por y para sí mismo, oponiéndose a la eclosión de la vida engélica y divina. El hombre renacido o neo-nato (*der Neugenorene*), nos dice Wiegel, mata al "hombre natural", el "hombre animal o bestial" (*animalis homo*), el cual queda consumido, lamido, devorado por las llamas del "Fuego celestial" que es el Espíritu Santo. Sólo quien ha pasado por este proceso de muerte interior puede ser considerado un buen cristiano, pues en eso consiste la vida cristiana: "matar al viejo Adán y vivir según el hombre nuevo en Cristo".[34]

32. W. Law, *The Spirit of Prayer,* cit, pp. 70 ss.

33. J. Böhme, *Christosophia oder Weg zu Christus*, IV 1-4; VIII, 163-172.

34. V. Wiegel, *Der güldene Griff*, Cap. XIII y XV; Gnothi Seauton, Cap. XVIII (Cf. *Ausgewählte Weke*, cit, pp. 202-207, 406-413).

Muerte y resurrección o muerte y renacimiento: he aquí el esquema básico sobre el que se asienta la simbología de la dracomaquia. Es la muerte a una vida falsa, inconsistente e insatisfactoria, para renacer a una vida plena, real y auténtica. "Uno tiene que morir para vivir. No hay renacimiento sino a través de la muerte", proclama Nisargadatta Maharaj.[35] Para renacer a la vida del Espíritu, hay que morir primero a la vida del alma pasional, esto es, a la visión falsa y tramposa de la psique egótica. Sin esa previa muerte a la falaz vida del yo, no es posible la regeneración, la vida nueva o vida renacida.

A este "morir y renacer" se refieren las "dos vidas" de que habla Cristo en diversos pasajes del Evangelio, y especialmente en aquél ya citado en el que exhorta a la negación de uno mismo, a la anulación del propio yo. Dos vidas que se sitúan en extremos diametralmente opuestos: una que hay que amar y otra que hay que aborrecer; una que hay que perder y otra que hay que

salvar, guardar o ganar. “Quien ama su vida, la pierde; y quien aborrece su vida, la guardará para la eternidad”, leemos en el Evangelio de San Juan.[36] Y el Evangelio de San Lucas recoge la misma enseñanza con ligeras variantes: “Quien quisiere poner a salvo su vida, la perderá; mas quien perdiere su vida por mí, éste la salvará”.[37]

Como certeramente observa Ananda Coomaraswamy con su habitual sagacidad, estas “dos vidas” a las que alude Cristo se corresponden con los “dos yoes” (*two selves*) que habitan dentro de cada ser humano. De un lado, el *Mahatma*, el “Gran Yo” o “Yo superior” (*the Greater self),* y de otro lado, el *alpatma,* el “pequeño yo” o “yo inferior” (*the lesser self*). Lo que el léxico budista, tal y como recoge el *Anguttara-Nikaya,* llama, respectivamente, “el yo *kalyana*”, es decir, el yo justo, bello, claro y razonable (*the fair self,* el inglés), y “el yo *papa*”, o sea, el yo viciado, sucio, feo y vil (t*he foul self,* en inglés).[38] Cuanto más nos esforzamos por nutrir la vida de este último, más oculto se vuelve el primero. Al aferrarnos a la vida de este yo inferior, queda sepultada y eclipsada la Vida superior, espiritual y trascendente, de ese Gran Yo que es nuestra vida auténtica, la única que nos debería importar.

He ahí, pues, el enemigo que ha de ser derrotado y morir, si quiero lograr la suprema victoria. Melchor Rodriguez de Torres lo explica con bellas metáforas en su obra *Lucha interior.* Es este un combate, afirma, “cuya victoria consiste en rendirte y cuya ganancia está en dejarse vencer”. Citando a

35. Sri Nisargadatta Maharaj, *I am That,* Durham (North Carolina), 1988, -p. 94.

36. Jn, 12, 25.

37. Luc. 9, 24

Tito Livio, el dominico español recuerda que “la guerra no tiene fin en tanto no muera uno de los que la hacen”. Por ello debemos dejar que muera nuestro ego, para que así la guerra interior llegue a su anhelado desenlace:

“déjate morir en la demanda”. Recurriendo al simbolismo de la metamorfosis que convierte al feo gusano en bella y alada criatura, Rodríguez de Torres escribe: “Deshazte, pues, como gusano entre tus obras, y saldrás como paloma de entre seda”. Este es el desenlace divino de esta reyerta en la que nos jugamos todo: “vencer muriendo y ganar con rendirse”.[39]

Cobran aquí plena vigencia las palabras de San Pablo: “presentaos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida”.[40] La vida que nace de la hoguera en que es inmolado el ego, a consecuencia de la regeneración interior, es la *Vita nuova* ensalzada por el Dante; vida buena en la cual el Amor se enseñorea del alma, impone sobre ella su “nobilísima virtud” y despierta “el espíritu de la vida que mora en la cámara secretísima del corazón”.[41]

Hablando de la doble capacidad de matar y de dar vida que tiene el amor, Meister Eckhart hace notar que el amor divino “mata al hombre en sentido espiritual”, pero es éste un morir que significa “un introducirse en la Vida eterna”. Esto, añade Eckhart, acontece cuando “el hombre renuncia completamente a sí mismo (*sich völlig aufgibt*), se desprende de su yo y se seara de sí mismo”. Pero todo ello sólo es posible por medio de lo que él llama “la muerte de amor” o “la muerte por amor”, *der Liebestod.* “La muerte de amor es lo único que puede matar el *Slebstsucht*, el egoísmo o amor propio”, asevera el místico renano. Al igual que la muete separa al Espíritu del cuerpo, *der Liebestod* nos separa de nuestro ego gracias a “la extraordinaria fuerza del amor, que tan deliciosamente sabe dar la muerte”; por eso se le suele llamar “una dulce enfermedad y una muerte viviente”. Se trata de “la muerte de la vida carnal, en la cual el hombre vive continuamente pendiente de vivirse a sí mismo para su propio provecho”. Muriendo a esta vida carnal, que es la vida del yo, quedamos “sepultados en Dios”, y este sepultarnos en la Divinidad, como muertos a la vida efímera de los placeres y deseos sensuales, no significa otra cosa que “el paso a una vida increada”.[42]

38. A.K. Coomaraswamy, *What is Civilisation?*, cit, p. 90.

39. M. Rodríguez de Torres, *Lucha interior,* II parte, Cap. X, fol. 191.

40. Rom. 6, 13.

41. Dante Alighieri, *Vita Nuova,* II.

42. M. Eckhart, “Stark wie der Tod ist die Liebe”, en *Schriften und Predigten*, cit, pp. 131 2.

Pero la victoria sobre el ego-dragón no sólo es renovadora o regeneradora, es también liberadora e iluminadora. Lo que el esoterismo cristiano designa con el nombre de “Regeneración” es lo que otras tradiciones, especialmente orientales, llaman “Liberación” o “Iluminación” (términos éstos que no son en absoluto ajenos a la tradición cristiana, como hemos tenido ocasión de comprobar, apareciendo ya, sobre todo el segundo, el San Agustín y los Santos Padres). Liberación, en tanto que rompe las cadenas que nos ataban y deshace las sombras que nos aprisionaban, poniendo así fin a la esclavitud. Iluminación en tanto que el estallido liberador de la Luz, la irrupción definitiva de la Sabiduría que llega hasta el fondo mismo del ser. Es el Despertar del Yo hasta entonces oculto o el Despertar a su Luz redentora y esclarecedora.

La Mente que es luz, paz y quietud vence sobre la mente que es oscuridad, confusión, inquietud y agitación, insatisfacción e inestabilidad perpetuas. La Mente-Verdad triunfa sobre la mente-falsedad, y con ello nos instalamos en la autenticidad y libertad plenas.

### Triunfo de la feminidad sobre la masculinidad envilecida

Hemos interpretado al comienzo de este capítulo la victoria sobre el dragón como el triunfo de la virilidad sobre la feminidad rebelde. Pero esta interpretación, como siempre ocurre en el simbolismo, no agota el significado de la dracomaquia y su resolución triunfal. Desde otro punto de vista, dicha victoria podría ser también contemplada en la perspectiva aparentemente opuesta, como triunfo de la feminidad sobre la masculinidad insubordinada, envilecida, corrupta y opresora.

No hay que perder de vista que el dragón, en uno de sus aspectos simbólicos y como ya quedó indicado en su momento, representa la versión perversa de lo masculino, dominada por un obsesivo afán de asfixiar o devorar la feminidad, mientras que la mujer simboliza la inocencia, la pureza y la nobleza del alma, que se ven oprimidas y mancilladas por esa bestialidad violenta que reuslta característica de la virilidad pervertida. Y es la mujer la que, en definitiva, sale victoriosa del focejeo entre ella y la bestia abisal. Victoria ésta que se verá coronada por su liberación, por el fin del infame cautiverio o de la amenaza de muerte, o de ambas cosas a la vez, y a la cual ella misma contribuye de manera decisiva. La victoria sobre el dragón es, por consiguiente, una radical victoria de lo femenino en toda su pureza.

Sin pretender ahondar demasiado en tema tan sugestivo, que como digo será estudiado más adelante con mayor detenimiento, señalemos por lo pronto que la mujer encarna simbólicamente la debilidad; de ahí la denominación de “sexo débil”. Este es, para Misael Banuelos, el principal rasgo distintivo del

ser femenino, explicando la necesidad que la mujer siente de seducir y conquistar al hombre.[43]

Pero aquí hablamos, sobre todo, de una debilidad sublimada, arquetípica, simbólica y modélica: la debilidad como alta virtud. Debilidad que lleva consigo la blandura- entendida como maleabilidad, flexibilidad o ductilidad-, la ternura, la dulzura, la delicadeza, el amor o la capacidad amorosa, la buena voluntad, la tendencia unitiva, la sensibilidad para el sufrimiento ajeno, la pureza o limpieza de alma, la apertura interior, la intuición (lo que es tanto como decir, la sagacidad y la capacidad de comprensión), la receptividad, la virginidad, la humildad, la aceptación, la generosidad, la entrega desinteresada, la disposición al servicio y al sacrificio, la inclinación al respeto y la protección.

Se trata de la debilidad como raíz o esencia de la auténtica fuerza interior, en el sentido en que la entiende, por ejemplo, Lao-Tse. La debilidad como capacidad de ceder, de doblegarse o retirarse. La fuerza sencilla, pacífica y modesta que, desde fuera, para la visión superficial, parece débil o poco

consistente, porque no alardea ni se pavonea; porque no pretende imponerse, sino que se mantiene al margen, discreta y procurando no intervenir; porque permanece quieta y serena, respetuosa con todo y con todos; porque no es ofensiva ni agresiva, sino que está siempre dispuesta a ayudar, a acudir en auxilio de quien la necesita. Esa debilidad que va ligada a la sencillez y la modestia: la cuidad de lo que es tierno, blando, fino y delicado, fácil por tanto- al menos en apariencia- de quebrar y violentar.

Frente a esta noble debilidad femenil yergue su innoble cabeza, cual horrible dragón destructor de las fuentes de la vida y hallador de todas estas altas virtudes, la masculinidad en su forma de expresión más grosera, que aparece caracterizada por los rasgos siguientes: dureza, fuerza bruta, prepotencia, tosquedad y zafiedad, ordinariez, cerrazón mental, indiferencia, fanatismo, ambición, afán de poseer y dominar (o, lo que es lo mismo, controlar, explotar, manipular y anular), impureza, malevolencia (o mala voluntad), pasionalidad, instintos soeces, estupidez embrutecedora, falta de sensibilidad, intenciones y pensamientos espurios, soberbia y orgullo, rebeldía titánica, mente calenturienta, actitud cerebral (calculadora, especuladora, caracterizada por un desenfrenado funcionamiento de la mente), razón discursiva y diseccionadora (que degenera en intelectualismo y racionalismo), frenesí activista, voluntad despótica (que suele traducirse en un voluntarismo que cree poderlo todo y se siente legitimado para someter cualquier realidad a su capricho), inclinación a la violencia y ánimo pendenciero, tendencia al enfrentamiento y a la disociación, la división y el conflicto. Este

43. M. Banuelos, *Psicología de la feminidad*, Madrid, 1946.

conglomerado de aspectos negativos, esta masculinidad monstruosa, es lo que queda vencido al ser alanceado y aplastado contra la tierra el dragón bajo la mirada de la mujer.

Y no se olvide que hablamos de cosas que, en las dos opciones consideradas, se pueden dar y se dan de hecho tanto en el hombre como en la mujer. ¿Cuántas mujeres no responden hoy al segundo modelo, habiendo dado la espalda al primero, el genuinamente femenino, sobre todo a causa de las manías atizadas por el feminismo?

Por eso, la victoria sobre el dragón puede ser entendida como la victoria de la blandura humilde y receptiva que nos permite vivir siempre ágiles y despiertos, maleables a la acción del Espíritu, sobre la dureza congeladora y petrificante, que deforma y desnaturaliza, que cierra la mente y el corazón, que tiraniza tanto la vida de uno mismo como la vida de los demás. Victoria de la debilidad compasiva y respetuosa, capaz de respetar tanto la realidad propia como la ajena, sobre la fuerza bruta que todo lo profana y todo lo arrolla a su paso. Victoria de la ternura y la delicadeza suaves, que abren el alma humana y hacen posible la instauración del orden del amor, sobre la grosería y la rudeza que hace al hombre violento, insufrible, enemigo de sí mismo y de cuanto le rodea. El T*ao-Te-King* de Lao-Tse contiene numerosas alusiones a este triunfo interior de la feminidad, del elemento *yin*, de la blandura y la debilidad que encuentran su mejor representación simbólica en el agua. Y otro tanto podría decirse del *Evangelio*: baste pensar en las bienaventuranzas. Se trata de una conmoción o revolución interior que es básica para que el ser humano consigna una actitud sana ante la vida y que resulta hoy una imperiosa necesidad para curar la enfermedad de la humanidad prometeica.

De todo lo dicho se desprende que la victoria sobre el dragón es, en realidad, una victoria de la feminidad y virilidad a su propio arquetipo. El lenguaje de la iconografía no puede ser más claro a este respecto. Las imágenes hablan por sí solas: en un extremo del cuadro tenemos al caballero alanceador del dragón y en el otro a la doncella prisionera o amenazada por el monstruo, entre uno y otro protagonista, el dragón, enemigo de ambos. Pues bien, la victoria no puede atribuirse en exclusiva a uno solo de los dos personajes. Aunque aparentemente sea el primero el que ejerce la acción decisiva, no es menos decisiva la acción sutil desarrollada por la dama que le guía e inspira.

Son ambos, el guerrero viril y la femenil doncella, lo que triunfa de manera conjunta. El triunfo sobre el monstruo no sería posible si faltara la acción de uno de ellos. Dicho con otras palabras, la victoria del dragón es doblemente victoria: victoria del guerreo o héroe que el dragón tiene ante sí pero victoria también de la princesa o la heroína que el dragón tiene a sus espaldas. Todo esto lo comprenderemos mejor cuando analicemos, en el próximo capítulo, el simbolismo de la mujer amenazada por el dragón o prisionera de sus garras.

Si esa femenidad que vence significa la bondad humilde, amorosa, tierna, generosa y receptiva, algo que está presente- o debería estar presente- en todo ser humano, la virilidad asimismo victoriosa ha de ser entendida como *virtus*, como *virya,* como firmeza y energía combativa, la cual se halla presente tanto en el hombre como en la mujer (no es casualidad que todos esos vocablos se halle presente la raíz *vir,* que lleva implícito el significado de fuerza, energía). Así lo supo ver aquella gran mujer que fue Santa Catalina de Siena, que la consideraba cualidad y prenda imprescindible de toda alma grande, ya sea masculina o femenina. En sus cartas y escritos la santa italiana exhortaba a hombres y mujeres a "ser viriles", a "obrar virilmente", a ser a Cristo con decisión viril, y no con tibieza y negligencia, destacando entre los rasgos del alma movida por el amor "el deseo de conocer y seguir la verdad más virilmente". [44]

Una vez que ha sido vencida la fuerza oscura que los falsificaba, desnaturalizaba y pervertía, los dos polos- el femenino y el masculino, el *yin* y el *yan*- quedan no sólo purificados, liberados, reintegrados a su realidad auténtica y primigenia, potenciados al máximo, sino también reconciliados. El dragón, con su acción deformante y corruptora, se alzaba entre uno y otro como una barrera que impedía su encuentro y su reconciliación. Ahora, eliminada la ilusión egocéntrica, es posible encontrar la perdida unidad, la armonía entre los dos polos complementarios.

Digamos, para terminar, que el mundo de hoy, aherrojado por el dragón del egocentrismo y por su tremendo poder desfigurador, está tan necesitado de esa victoria de la feminidad auténtica como lo está del triunfo de la auténtica

virilidad. Tanto el hombre como la mujer contemporáneos necesitan urgentemente esa afirmación victoriosa de lo femenino y lo masculino en su interior para liberarse del peso que los oprime, tanto a una como a otro, y que violenta su más profunda realidad.

**Un camino hecho de pequeñas victorias**

Pero, a todo esto, el lector se preguntará: ¿Cuál es el camino que conduce a esa gran victoria sobre el ego-dragón? ¿qué sendero o forma de vida hay que seguir para conseguir el triunfo en esa difícil empresa? ¿Cómo llevar a cabo el buen debate e irse acercando de forma segura a la anhelada meta?

La respuesta es bien simple: la victoria sobre el dragón se alcanza por “el Camino recto” o Camino de la Virtud, el sendero del *Tao* o del Dharma, la senda de la Ley sagrada. Aquel “estrecho sendero” del que habla Cristo en el Evangelio: “ancho es el camino que lleva a la perdición; estrecho es el camino

44. A. Morta, *Obras de Santa Catalina de Siena,* Madrid, 1955, pp. 75, 177, 201 y 269.

de la vida”. El “Camino del medio”, equidistante tanto del vicio por exceso como del vicio por defecto, que avanza entre extremos opuestos igualmente aberrantes: el ascetismo exagerado y el hedonismo, la represión y la permisividad, el tiranizarse y la autoindulgencia o autopermisividad (el permitirse todo), la inacción perezosa y la hiperactividad, el fanatismo y la indiferencia, etcétera.

Es el camino indicado por el trazo central y vertical de la Y pitagórica, aquella recta que, símbolo geométrico de la Rectitud o Integridad, se eleva hacia lo alto cual flecha o lanza apuntando a un destino trascendente y que al llegar a su extremo superior se bifurca en dos, abriéndose como una copa ofrecida al Cielo, dispuesta a recibir la Gracia divina. El camino de la unidad que no se desvía ni a derecha ni a izquierda; que pasa entre los dos peligros que, como las rocas Escila y Karibdis, amenazan al hombre; que atraviesa de

forma superadora y conciliadora la dualidad que desgarra la vida humana; que resuelve la oposición y el conflicto de los pares de opuestos. Camino que integra y armoniza lo divino y lo humano, lo celestial y lo terreno; que une los dos elementos básicos de la vida espiritual, simbolizados en esas dos ramas en que la letra termina, si se la contempla como si creciera de abajo arriba, o con las cuales comienza, si se la ve como objeto que descendiera de arriba abajo: la doctrina y la técnica (la disciplina, los "medios hábiles", los soportes sacramentales), la teoría y la práctica. Esa Y es precisamente la letra que se ofrece a la mirada de Hércules, el héroe vencedor de la hidra, cuando éste tiene que elegir cuál va a ser su proyecto de vida, y que se convertirá en emblema de su vocación heroica. Letra coronada, en su verticalidad rectilínea, por la V de Verdad, de Virtud, de Vida y de Victoria. Ese es el Camino a seguir: el Camino recto que, inspirado por la Verdad y asentado en la Virtud, conduce a la Victoria que da la Vida.

Por el énfasis que a lo largo de la presente exposición hemos puesto en el conocimiento, en el acto de mirar y de conocer, en la percepción objetiva de la verdad, podría surgir en la mente de algunos la sospecha de que en estas páginas se propugna un intelectualismo del que está ausente la dimensión ética y moral; una especie de postura mental abstracta, aséptica y desencarnada, que no tiene en cuenta para nada el recto obrar y la forma de vivir y de actuar en la existencia cotidiana y que prescinde de cualquier consideración de tipo técnico u operativo. Nada más alejado de la realidad. El camino heroico que conduce a la victoria sobre el dragón abarca al hombre en su totalidad y exige una completa implicación de lo que uno es, hace y tiene. Requiere la participación de la persona entera, en cuerpo y alma, con su inteligencia y su voluntad. No hay ningún aspecto de la vida que quede al margen o que resulte insignificante para esa senda de combate y victoria.

Conocimiento y forma de vida, verdad y moral, inteligencia y virtud marchan al unísono. La inteligencia crece y se expande sobre la base que le proporciona la fuerza de la virtud, y la virtud se desarrolla con firmeza y vigor cuando está iluminada por la luz de la inteligencia. La sabiduría y una

forma recta de vivir van de la mano. Verdad y Virtud se exigen recíprocamente. Sólo recorriendo el camino de la Virtud puede el hombre llegar al descubrimiento de la Verdad y al conocimiento de sí mismo. Y viceversa, sólo partiendo de la Verdad, puede la persona humana encontrar el camino de la Virtud y recorrerlo hasta el fin sin desviarse.

Venceremos al dragón que llevamos dentro en la medida en que se haga realidad en nuestra vida esa síntesis de inteligencia y bondad, de sabiduría y amor que toda vía espiritual postula como norte normativo y que constituye la cima de la perfección humana. No en vano el mito de la lucha con el dragón nos habla, por un lado, de la victoria de la inteligencia y la sabiduría sobre la ignorancia, la estupidez y la locura, y, por otro lado, nos trasmite la buena nueva del triunfo de la bondad y el amor sobre la maldad, el odio y el rencor, la perfidia y la malevolencia. Sólo podrá salir victorioso del combate con el dragón quien sepa cultivar el buen entendimiento y la buena voluntad: la inteligencia abierta a la Verdad y la voluntad recta que abraza el Bien. No hay otro camino para llegar a descubrir la verdad latente en el propio ser.

¿Cuáles son las virtudes a cultivar para salir airosos en la terrible prueba de la dracomaquia? ¿Cuáles los jalones o las piezas clave de ese Camino de la Virtud, esa senda de esfuerzo guerrero que conduce a la victoria? Todas aquellas virtudes o cualidades que minan el terreno en que se apoya el dragón del ego: nobleza, humildad, generosidad, austeridad, sinceridad, veracidad (o amor a la verdad), valentía, ecuanimidad, concentración (en vez de disipación y dispersión), atención y vigilancia (en vez de distracción y somnolencia).

Todas estas virtudes se resumen en tres, que la doctrina budista destaca como las tres fundamentales para lograr la Liberación: la inteligencia, la generosidad y la amabilidad. Tres virtudes que son el antídoto de los tres vicios o actitudes erróneas en que se basa la tiranía del dragón-ego: *moha* (ilusión, ignorancia, necedad, embotamiento o inercia mental), *lobha* (avidez, codicia o deseo sensual) y *dosa* (odio o malevolencia). Se trata de tres virtudes que, en palabras de Leddi Sayadaw, maestro budista birmano de la

rama Theravada, constituyen “las principales raíces morales”, “las fuentes de toda moralidad”. Frente a *moha,* la torpeza mental y la estupidez, o el embrutecimiento que va unido a una manera equivocada de ver las cosas y nos hace confundir la apariencia con la realidad, hay que cultivar la visión lúcida, clara y objetiva, ajustada a la realidad, la única que puede desenmascarar el ego y mostrarle como lo que es: un espejismo, una apariencia ilusoria, falsa y engañadora (lo que la terminología budista designa con el término *amoha,* que literalmente significa “ausencia de *moha*”, no-ilusión, no-ofuscación o no-embrutecimiento, y que suele traducirse por inteligencia, razón, perspicacia, lucidez y visión justa). Frente a *dosa*, el odio, la mala voluntad o el desamor, la tendencia a la separación y al enfrentamiento, la hostilidad o la inclinación a despreciar, hay que cultivar el amor incondicionado, la caridad y la compasión, la simpatía, la amistad, la amabilidad, la benevolencia o buena voluntad (lo que en el léxico budista se conoce como *adosa,* que significa “ausencia de *dosa*”, no-odio, paz de espíritu o pureza mental). Frente a *lobha*, la ambición, la avaricia, la avidez o voracidad (el afán de poseer, controlar y dominar), hay que cultivar la generosidad o liberalidad, el espíritu abierto y desprendido, el desinterés, la abnegación, la inclinación a dar (cosas todas ellas que quedan englobadas en el término no *alobha*, “ausencia de *lobha*” o “sin *lobha*”). 45

Fácil es percibir que en todas y cada una de esas tres virtudes básicas va implícita la humildad, considerada por la tradición cristiana como la principal arma para erradicar la soberbia o amor propio: la humildad en la que uno se ve y reconoce tal como es, sin pretensiones infundadas ni espurias y sin hacerse ilusiones sobre la propia importancia; la humildad que no pretende afirmarse sobre los demás o frente a ellos, que no los desprecia ni mira con hostilidad, que no encuentra ningún motivo para oponérseles, que no busca perjudicarles ni hacerles daño; la humildad que sabe contentarse con lo que es y con lo que tiene, que en vez de acaparar está siempre dispuesta a dar y darse.

Es aquella “sabiduría de los humildes” que pregonara y ensalzara Monsenor Torras i Bages. Sabiduría, como él mismo apuntaba, que tanta hace falta en

estos tiempos actuales, “tiempos de soberbia y, por consiguiente, de ligereza y de falta de reflexión”. Una alta ciencia, o “sabiduría directa de la vida”, asentada en la humildad, virtud que va acompañada de la buena voluntad y que purifica al hombre, liberándolo de “las incrustaciones que lo deforman” y dejándolo tal como surgió de las manos del Creador.[46]

“En el alma lo primero que ha de ir delante es la humildad”, ensena San Antonio María Claret. En unas reflexiones que enlazan con lo que antes decíamos acerca de la acción forjadora y tranformadora del martillo simbólico, el santo catalán muestra cómo Dios nos golpea para ayudarnos a conseguir tan importante virtud. “Sólo a martillazos logra Dios hacernos humildes por buenas que a veces sean nuestras disposiciones para serlo”. [47]

45. *L’ Enseignement de Ledi Sayadaw,* París, 1961, pp. 101-105.

46. J. Torras i Bages, “La saviduria del humils”, en *Obres completes*, Barcelona, 1948, pp. 947 ss.

47. San A. Ma. Claret, *Antología espiritual,* Madrid, 1973, pp. 217 ss.

Añadamos, por último, que la gran victoria sobre uno mismo está jalonada por pequeñas victorias, que son como su anuncio y preludio, su preparación y acompañamiento. La suprema victoria que expresa la runa *Sig* (con mayúscula) va precedida por numerosas runas *sig* con minúscula que le abren el camino.

Cada vez que aceptamos una verdad, conseguimos una pequeña victoria sobre ese demonio de la mentira y la falsedad que es el ego. Cada vez que echamos la semilla de una virtud en nuestra vida, damos un paso adelante en la guerra contra el alma carnal, inclinada al vicio y la perversión. Cada vez que nos sometemos a un principio o que hacemos que nuestra conducta se ajuste a una norma objetiva, conseguimos hacer retroceder al dragón del subjetivismo que intenta cerrarnos el paso y nos acercamos un poco más al castillo donde nos espera la Dama que tenemos prometida.

A medida que vamos forjándonos una manera más objetiva, más imparcial e

impersonal de ver las cosas y de vernos a nosotros mismos, lo que trae como consecuencia una manera más objetiva de actuar, de enfocar nuestro comportamiento y nuestras actitudes, vamos haciendo retroceder al yo-dragón y vamos hundiendo un poco más en su cuerpo deforme la lanza potente y luminosa que ha de darle muerte.

El conocimiento de uno mismo, al que como hemos visto va unido al vencerse y dominarse como rey y señor, requiere un cambio total y radical en la manera de ser y de comportarse. La victoria sobre el dragón exige una renovación continua e incesante de la propia vida, que ha de verse sometida a un proceso de “creación permanente”. Algo así como si en ella se repitiera a cada instante el proceso cosmogónico en el cual la Fuerza divina creadora da muerte al dragón del caos primordial. Y esto exige un permanente estado interior de vigilancia y alerta.

Es una auténtica revolución interior lo que se nos propone en el mito de la dracomaquia. Una revolución total, integral, profunda, permanente, forjadora de una nueva realidad en el propio mundo personal. El derrocamiento de ese tirano o rey indigno que es el yo, la supresión de su poder oscurecedor y alienante, es, en efecto, la gran revolución que hemos de llevar a cabo en nuestra propia vida todos y cada uno de nosotros.

Es ésta la única revolución que realmente importa, la única que puede cambiar el actual estado de cosas sobre el que tantas veces nos quejamos. La única revolución que se verá siempre coronada por el éxito- siempre y cuando se oriente correctamente- y cuyo triunfo depende únicamente de nosotros; la única que está en nuestra mano llevar hasta las últimas consecuencias; la única que no fracasa, que no genera frustración ni decepción. Es ésta la revolución que es requisito previo y condición imprescindible para cualquier revolución o transformación del mundo en que vivimos. Sólo podremos cambiar y mejorar el mundo, cambiándonos y mejorándonos previamente desde dentro nosotros mismos.

La victoria sobre le ego-dragón instaura un orden radicalmente nuevo en la propia vida, un orden basado en el amor, en la verdad y la alegría. Se pone

fin al orden viejo que asfixiaba nuestra vida y la hacía falsa e inauténtica, sumida en el conflicto y el sufrimiento. Como observa el antes citado Reibun Yuki en sus comentarios a las enseñanzas del maestro Takuan, cuando el hombre está prisionero de su “yo personal”, encerrado en los estrechos límites de un personalismo limitador y empobrecedor, sólo hay un “orden viejo”. Para que exista “el necesario orden nuevo en el verdadero sentido de la palabra es aquél que se renueva a cada instante”, y “sólo donde se hace posible el orden renovado a cada instante, puede surgir la acción libre, pura e imparcial.” [48]

El antes citado Joe Hwa Kwon, maestro de Tae-Kwon-Do, alude también a este nuevo orden de espontaneidad y libertad que sobreviene tras la derrota del ego. Todo arranca de una postura interior en la que “el enfrentamiento con el medio ambiente, extrovertido o proyectado hacia fuera, se transforma en un enfrentamiento interno consigo mismo”. Y de ese enfrentamiento o combate interior brota no sólo la paz, sino también el verdadero éxito en aquello que se hace; pues “el éxito externo no es más que una manifestación del éxito interior”. En el medio de la más intensa actividad, la persona se mantiene en “el centro inmóvil”, instalada en una espontaneidad creadora donde desaparece la oposición entre inclinación y deber. Y todo ello animado por la Verdad, por “el Fundamento de lo que es”, por “el Ser de lo existente”. Se abre así las puertas del *Satori,* cuyo fruto es “una libertad a la que nada es imposible”.[49]

Pero conviene no olvidar que la victoria que abre el paso a ese orden de paz y libertad descansa en el conocimiento y que tiene por eje la verdad. Está en lo cierto Sergius Golowin cuando sostiene que el triunfo sobre el dragón es “un símbolo del conocimiento del universo y, con ello, de la victoria en sí”, en conformidad con las enseñanzas de la filosofía mística que proclaman que “todo poder dimana del saber verdadero”.[50] Muy pertinente es, a este respecto, la observación del ya citado R.E. Kaske,

48. K. Graf von Dürckheim, *Japan und die Kultur der Stille,* cit, pp. 106 s.

49. J. Hwa Kwon, *Zen-Kunst der Selbstverteidigung*, cit, pp. 36 s.

50. W. Baeuer, I. Dümotz y S. Golowin, *Lexikon der Sybole,* Wiesbaden, 1983, p. 46.

cuando, identificando al dragón con la malicia, dice que ésta consiste básicamente en “la perversión o abandono de la *sapentia*”, y sólo puede ser combatida y vencida por ella.[51]

A la luz de estas reflexiones, quizá pueda comprenderse mejor el hondo mensaje de la sentencia evangélica “la Verdad os hará libres”. Todo acto de adhesión a la Verdad, por pequeño e intrascendente que parezca, supone una derrota del dragón del ego que nos tiene esclavizados y, por tanto, un paso hacia la libertad, que no es algo que nos venga dado como algo natural, sino un tesoro a descubrir y conquistar.

**Necesidad del auxilio divino**

Para terminar con el tema que nos ocupa, el de la culminación triunfal de la lucha con el dragón, convendrá destacar otros dos aspectos que revisten especial interés: el de la redención final del dragón o la reconciliación con él una vez domado y sometido, y el del auxilio sobrenatural que el héroe necesita para vencerle.

Por lo que hace a la primera cuestión, se habrá observado que en algunas versiones del mito, el dragón no es muerto ni aniquilado, sino que su derrota se traduce bien en un sometimiento y servidumbre con respecto al vencedor (es el caso de numerosos santos cristianos que llevan el dragón atado y sumiso a sus pies), bien en un quedar encadenado a la montaña mítica (así, por ejemplo, el Azi Dahaka persa), bien en un expreso reconocimiento de la superioridad del dios que le ha vencido y un acatamiento de su voluntad (véase a Kaliya rindiendo vasallaje a Krishna o a Illuyankas reconociendo la autoridad de Teshub).

Es éste un simbolismo que expresa con gran claridad que la “guerra santa” no ha de entenderse en un sentido de auto anulación cruenta y masoquista, como si el objetivo fuera la supresión total de la propia individualidad o de la

propia vida psíquica y corporal. El mencionado detalle simbólico viene a poner de relieve- lo que, por otra parte, debería resultar obvio- que no se trata de una anulación o aniquilación de la individualidad, sino de una transformación o reconducción de la misma al estado de normalidad, operada como consecuencia de su subordinación a la Norma trascendente. En esta imagen queda bien patente que la individualidad no es negativa en sí, sino tan sólo en su postura de

51. R.E. Kaske, *The governing theme of Beowulf,* cit, pp. 127

rebeldía o en su pretensión emancipadora y separatista, hegemónica y absolutista, propiciada por el impulso egocéntrico, y que, una vez eliminada dicha rebeldía, erradicaba la tendencia egocéntrica, reintegrada la individualidad a su puesto normal y aceptada la sumisión a la Norma no-humana, deja el fenómeno individual de ser un elemento perturbador.

En la tradición hindú se señala expresamente que lo que se mata no es tanto el dragón como la potencia hostil y maléfica que en él mora. Por eso, los textos védicos, en los que se dice que matar a Vritra significa realizar el sacrificio (sacrificio que supone la inmolación de la individualidad de quien lo lleva a cabo), proclaman que lo que en el sacrificio perece no es el sacrificador sino el mal que éste porta en su interior. Así, en un pasaje del *Taittiriya Samhita* se nos dice que el acto ritual por medio del cual el sacrificador da muerte al Soma- personificación del brebaje sagrado, que, en su fase de atadura o sometimiento, es decir, antes de ser conquistado y liberado por Indra, se identifica con Vritra- transforma al sacrificador humano en víctima que muere junto con el Soma, para añadir a continuación que dicho suicidio o asesinato simbólico es “un asesinato de su mal, no de él mismo”. Esto aclara el sentido de esa incorporación o absorción de la energía del dragón que, según numerosos mitos, se opera en la persona del héroe vencedor. Como dice Coomaraswamy, “el Matador del Dragón se asimila su potencia pero no su malicia, y hereda su tesoro”.[52]

La mayoría de las versiones del Drachenkampf contienen, por último, otro ingrediente que resulta de particular importancia en relación con el tema que nos ocupa: la exigencia de que el héroe sea auxiliado por una fuerza divina para salir airoso de la prueba; la necesidad de contar con una bendición o protección de lo alto para acabar con la invencible fuerza del dragón. Desde el Thraetaona persa, que vence a Azi Dahaka con el auxilio del Señor de la Luz, hasta Beowulf, que da muerte al terrible Grendel y a su madre con la ayuda de la gracia de Dios, recibiendo la victoria como un obsequio divino, el principio es siempre el mismo: sin el apoyo y protección de la Luz que se materializan, por lo pronto, en sus propias armas, cosificación de la luz de lo alto. El mismo Sigfrido recibe como un obsequio del dios Odín o Wotan su espada, la gloriosa e invencible Gram, que ha de darle la victoria sobre Fafnir.

52. A.K. Coomaraswamy, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel,* cit, p. 41.

Esto es, pues, el mensaje unívoco del mito: el héroe solar sólo puede lograr la victoria sobre las potencias del cao y la oscuridad encarnadas en el monstruo ofídico si sobre él desciende la luz protectora e invencible de su Padre, el Sol eterno. Lo que, aplicado al aspecto simbólico que aquí nos interesa de modo especial y traducido al lenguaje conceptual, significa que no es posible la victoria sobre el alma o la aniquilación del ego sin la orientación que proporciona la Verdad, plasmada en una doctrina y disciplina de origen no-humano, y sin contar, además, con la ayuda de lo Alto, con la intervención de la gracia divina. Las meras fuerzas humanas son inoperantes para rectificar la visión y actitud dimanan: la *Ichheit* o egoidad; el *ahankara* del Vedanta y la tradición hindú. Dicho con la terminología del Zen, la “salvación por el propio esfuerzo” (*jiriki*), ha de ir acompañada siempre, de un modo u otro, por la dimensión propia de la “salvación por el

poder ajeno” (*tariki*).

El poema de Beowulf es explícito a este respecto: mientras el héroe anglosajón consigue salir airoso del enfrentamiento con Grendel y su horrible madre gracias al poder que recibe del Cielo, como “un regalo otorgado por Dios”, sucumbe, en cambio, ante el Dragón de fuego, haciéndose pedazos y su espada Naegling, por enfrentarse al monstruo con sus meras fuerzas humanas y no acudir en su ayuda ningún tipo de fuerzas sobrenaturales.[53] La misma idea aflora con toda nitidez en el *Amadís de Gaula:* el combate que Amadís libra contra el Endriago corre el peligro de acabar en desastre por haber olvidado el héroe que la fuerza para poder derrotar al monstruo le viene de Dios, confiando más en su amor por Oriana que en el amor de Dios.

El hecho de que la victoria sobre el dragón sea presentada siempre como una proeza, siendo atribuida tal hazaña en la mayoría de las ocasiones a un dios o héroe semidivino, dotado de fuerzas excepcionales, no hace sino subrayar esa misma idea de la dificultad que entraña la erradicación de la egoidad o del impulso egocéntrico. Lo dificultoso de tal empresa queda a veces muy gráficamente insinuado por la inaccesibilidad de la guardia o castillo donde el dragón oculta su tesoro y mantiene prisionera a la virgen o princesa. Inaccesibilidad que, a su vez, se halla corroborada por motivos harto expresivos y muy frecuentes en los cuentos, mitos y leyendas, como son el del laberinto, el ascenso a la montaña, el puente o paso peligroso, el bosque impenetrable, la barrera de espinos o el círculo de fuego. Que el héroe, en algunas versiones del mito, tenga que resolver un enigma aparentemente indescifrable antes de vencer al monstruo, apunta también en este sentido.

53. A.M. Arent, *The Heroic pattern,* cit, p. 153.

He aquí, pues, la enseñanza que nos brinda el mito de la lucha con el dragón:

para vencer definitivamente al monstruo del ego y liberarse de su esclavitud es indispensable contar un apoyo supra-humano, celestial y divino. Dicho con otras palabras: es imposible derrotar al ego moviéndose en su mismo plano, esto es, situándose en el nivel de lo puramente individual y apoyándose en las solas fuerzas humanas. Para hacer frente victoriosamente a los impulsos y manipulaciones del ego, a sus insidias y subterfugios, a sus influencias soterradas e inconscientes, a sus suspicacias y sutiles insinuaciones, hay que trascender el mundo del yo, con todas sus reacciones y motivaciones características; es menester situarse fuera y por encima de la existencia egótica, elevándose a un plano superior de realidad, puramente objetivo.

El ego sólo puede ser erradicado y vencido gracias a la influencia espiritual que se actualiza a través de una vía espiritual ortodoxa y por medio del apoyo “técnico” que ésta proporciona. Con nuestras solas fuerzas no podemos vencer al dragón del ego; si nos apoyamos exclusivamente en ellas, será él quien nos derrotará. Es lo que Rumi podrá de relieve, al afirmar que ninguna persona indigna puede someter al propio dragón y que sólo el Dios o el Moisés que cada cual porta dentro puede vencerlo: “Se necesita un Moisés para matar al dragón”, afirma el místico y sabio persa.[54]

Sólo “la Acción de Dios” (*the Operation of God*) puede salvarnos y liberarnos de la tiranía del yo, afirma contundentemente William Law. Para vencer al dragón y conquistar la nueva vida que es la vida libre, buena y verdadera, tenemos que dejar que “el Espíritu de Dios opere en nuestra alma”, pues sin Él nada podemos hacer. “Toda la actividad del hombre en las obras de la negación del yo no tiene nada de bueno en sí misma, sino tan sólo en cuanto abre una vía de penetración para que el Bien uno y único, la Luz de dios, actúe sobre nosotros”. Quienes confían demasiado en sí mismos, quienes se hallan dominados por el auto-aprecio y la auto-suficiencia, no conseguirán nada con sus mortificaciones: “sus auto-negaciones se limitan a acarrearles lo que a otros acarrean los libertinajes y los desenfrenos: impiden y obstaculizan la Acción de Dios sobre su alma y en vez de ser realmente auto-negaciones o negaciones del yo, mantienen y fortalecen el imperio de este último”.[55]

54. J. Rumi, *Mathnawi,* III, 1065.

55. W. Law, *The Spirit of Prayer,* cit, pp. 58-61.

Cuando ignorando esta verdad, tratamos de combatir al ego mediante mortificaciones o imponiéndonos una durísima disciplina, lo único que estamos haciendo en realidad es reforzarlo. Cualquier intento de liberarme del ego apoyándome únicamente en mis propias fuerzas, se traduce en la negación de algún aspecto del ego para reforzar otros; lo único que conseguiré es que una parte o aspecto de mi propia egoidad luche con el resto de cuanto conforma ese mundo oscuro de la existencia egótica. La inevitable consecuencia es que, en vez de disminuir, retroceder o debilitarse, el ego se acentúa, se fortalece y se hace más inexpugnable.

Para vencer en la batalla contra el dragón-ego, contra el monstruo que llevamos dentro, necesitamos un alimento espiritual que nos fortalezca, que dé fuerzas a nuestra inteligencia y nuestra voluntad. Como certeramente han observado santos, teólogos y pensadores de todos los tiempos en sus comentarios al Padrenuestro, nadie puede salir airoso de la prueba que supone el enfrentamiento con el ego si previamente no se ha alimentado del pan que viene del Cielo, es decir, si no nutre su fuerza con la Gracia divina. Por eso en la oración ensenada por Cristo pedimos: “el pan nuestro de cada día dánoslo hoy”. Es oportuno puntualizar que, en sus orígenes, la expresión utilizada en dicha frase era “el pan supra-esencial” o “el pan espiritual”.

Con esa petición queremos decir: en nuestra lucha de cada día, no dejes de darnos el sustento que necesitamos, pues de ello depende el éxito de nuestra empresa. Para que podamos llevarla a buen término, danos el pan de la victoria; pan amasado con nuestro sudor, pero hecho de tu Luz y tu Fuerza. Tu Luz, para iluminar nuestra inteligencia; tu Fuerza, para vigorizar nuestra

voluntad y nuestras energías tanto espirituales como físicas y anímicas. Tu Luz, para ver bien el camino; tu Fuerza, para recorrerlo sin desfallecer.

Esto es, pues, lo que pedimos en el Padrenuestro, conscientes de nuestra menesterosidad: danos hoy, aquí y ahora, ese pan en el que confluyen las fuerzas de la Tierra y el Cielo, de lo natural y lo sobrenatural; ese pan divino que nos es indispensable para vencernos, para encontrarnos a nosotros mismos, para recuperar nuestra perdida realeza y unir así de nuevo Cielo y Tierra.

## 11
## LA CONQUISTA DEL TESORO
## Y LA LIBERACIÓN DE LA PRINCESA

La empresa de someter o dar muerte al dragón se ve coronada por dos acontecimientos especialmente significativos: el descubrimiento y conquista del tesoro o del brebaje de inmortalidad, por un lado, y la liberación de la mujer y la conquista de su mano, por otro. Dos acontecimientos que se hallan íntimamente entrelazados, constituyendo el premio o recompensa para el héroe vencedor de la bestia negra.

Ya sea como “Vellocino de oro”, como “Tesoro del Nibelungo”, como “Perla perdida” o como “Hija del rey”, el objeto de la gran empresa que es la lucha con el dragón simboliza el secreto oculto en lo más hondo de nosotros mismos, velado y cubierto por la ilusión egótica. Ese secreto al que da

acceso la Sabiduría: el secreto de la propia realidad, que es una misma cosa con la Realidad absoluta; el misterio de nuestra identidad con el "Sí-mismo" o "Yo supremo", el *Tao* o *Nirvana*, el *Atman* o *Brahman.* Su descubrimiento, conquista o liberación alude a la plenitud áurea del ser reintegrado al estado primordial, unido de nuevo al Centro, una vez eliminada la ilusión separativa del ego.

En realidad, ambos objetos simbólicos- el tesoro guardado por el dragón, que debido a su presencia resulta inaccesible, y la mujer que éste retiene prisionera o reclama como ofrenda- apuntan a una misma realidad. Se trata de dos símbolos que, como veremos a continuación, vienen a coincidir aquí en su significado fundamental. Ambos objetos simbólicos representan tanto la luz sapiencial, lejana e inaccesible para el hombre ordinario, como la riqueza soterrada, ignorada y olvidada, que dicha luz alumbra y revela a los ojos intelectuales de la persona victoriosa en el combate interior.

**El tesoro, símbolo del Misterio divino**

El tesoro simboliza la Sabiduría. Todas las tradiciones coinciden en aplicar la imagen del tesoro tanto a la Sabiduría en sí misma como a lo que la Sabiduría da o permite alcanzar, aquellos dones que lleva consigo como su fruto natural: el conocimiento profundo, la sensatez y la lucidez, la riqueza interior, la paz del ánimo, la libertad y la salud, la plenitud del ser, la vida buena y feliz. De "tesoro inagotable para los hombres" la califica la Biblia, en el libro que lleva precisamente como título su nombre,

*Sabiduría*, atribuido al Rey Salomón, el gran enamorado de la sapiencia y su gran cantor.

La Sabiduría es, en efecto, la mayor riqueza, el mejor de los tesoros, puesto que nos lleva a descubrir los más hondos secretos de la existencia. Es el tesoro escondido que todos anhelamos y buscamos desde el fondo de nuestra alma, acaso sin saberlo, y es también la herramienta que nos permite

desenterrarlo y sacarlo a la luz, para gozar de su posesión.

Lograr la Sabiduría significa conocer a fondo la realidad: la realidad en cuyo seno vivimos, pero también y sobre todo, la propia realidad íntima y la Realidad suprema, base y fuerza animadora de toda realidad. Gracias a la Sabiduría conocemos el mundo nos rodea, nos conocemos a nosotros mismos y conocemos a Dios, el Ser fundante que nos hace ser lo que somos.

Es este conocimiento de sí mismo, que en el mondo coincide con el conocimiento de Dios y al que da acceso la Sabiduría, lo que simboliza el hallazgo y posesión del tesoro tras la victoria sobre el dragón. Esa riqueza antes oculta y que ahora aflora es la verdad profunda del propio ser: nuestra realidad íntima y esencial, nuestra veradera identidad, aquello que realimente somos; nuestro auténtico Yo, falseado, violentado, entenebrecido, sepultado y hecho inaccesible por la acción, tan interesada y pasional como deformante y falsificadora, de esa maléfica hechicera que es la egoidad.

Derribado el muro interesado y pasional que el dragón-ego había erigido para ocultarlo, topamos con el núcleo espiritual de la mismidad personal, donde se encuentra “el Reino de los Cielos” y donde está presente Dios con su luz y su amor. La esencia de nuestro ser, que es idéntico con el Ser supremo, con la Verdad que da vida a todo lo existenten, con la Realidad absoluta y eterna. La semilla de inmortalidad latente en el fondo del alma, pero enterrada bajo la capa de lodo y sombras que sobre ella ha acumulado el ego.

Como cosa oculta, invisible y soterrada, ante la cual se pasa sin reparar en ella y al lado de la cual quizá se vive sin saberlo, el tesoro expresa claramente lo que ocurre con esa realidad áurea, rica y luminosa, que llevamos dentro, capaz de iluminarlo y enriquecerlo todo, pero que nos pasa desapercibida y que ignoramos por completo.

El hecho mismo de que el tesoro esté oculto en una caverna, alude al misterio de la intimidad, pues la caverna, la cueva y la gruta significan el mundo interior, el fondo recóndito de la propia personalidad,

1. Sab. 7, 14.

la hondura del corazón, el núcleo y centro secreto del ser, allí donde nadie tiene acceso salvo nosotros mismos y adonde cuesta llegar. “La caverna del corazón” es expresión que se encuentra en numerosas tradiciones. Así como para entrar en la cueva y descubrir sus tesoros hay que penetrar en las entranas de la tierra, del mismo modo que para descubrir el tesoro de la verdad espiritual hay que penetrar en las entrañas del propio ser.

La imagen del tesoro oculto es utilizada en todas las tradiciones espirituales de Oriente y Occidente para referirse al Centro secreto de la existencia, al Misterio divino que el hombre porta en su interior. Es éste un tesoro que cada cual ha de descubrir y conquistar, tomando posesión de él con plena conciencia y gozando de sus inagotables maravillas, para lograr su plena realización, su salvación y liberación; es decir, para vivir su vida con autenticidad y plenitud.

“El reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en el campo”, dice Cristo en una de sus bellas y gráficas parábolas, y más adelante compara dicho “reino de los Cielos” con una piedra preciosa, con una perla de gran valor, difícil de encontrar pero que, una vez hallada, eclipsa a todas las demás, haciendo que parezca despreciable cualquier otra joya por valiosa que sea.[2] En la misma línea, Ramakrishna afirma que la presencia de la Divinidad en el hombre dominado por la ignorancia es como un tesoro enterrado o una veta de oro invisible por hallarse sepultada bajo tierra: algo que no se ve a simple vista, pero que no dejará de econtrar quien sepa indagar en el propio ser. Tras afirmar que “Dios mora en todos los seres”, siendo “el oro en todos ellos”, senala que también mora en los hombres de mente mundana, sólo que en ellos “está escondido como el oro bajo una profunda capa de arcilla”.[3]

Nicolás de Cusa, que define a Dios como “el Amor más simple y perfecto”, advierte que ese Amor divino es para el ojo humano un “tesoro escondido”,

que aun cuando sea encontrado, sigue estando escondido, pues se encuentra más allá del muro con el que choca la limitada capacidad de visión del hombre ordinario y que ésta no puede rebasar. Se trata del "muro del Paraíso", que no puede ser traspasado por las facultades sensible y racional, pero tras el cual se da "la coincidencia entre lo escondido y lo manifestado".[4]

2. Mt. 13, 44.

3. *El Evangelio de Sri Ramakrishna,* vit, Vol. 1, p. 347.

4. Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, XVII, 108.

Refiriéndose a la presencia de Cristo dentro del alma, lo que él llama "el Emmanuel en todas y cada una de las almas humanas", William Law señala que llevamos a dicho Emmanuel o "Cristo interior" en lo más profundo de nosotros mismos como un tesoro. "Está ahí oculto como un tesoro del Cielo y de la Eternidad en nosotros", escribe con ese estilo escueto y preciso típico de su pluma. Y más adelante agrega: "Este es el tesoro de todo ser humano: es una raíz celestial, una semilla divina, plantada en nuestra alma por la Palabra de Dios. Una semilla que, al igual que un pequeño grano de mostaza, tiene el poder de crecer hasta convertirse en un árbol de vida".[5] Law usa también la expresión "Perla de la Eternidad" (*Pearl of Eternity*) para referirse a este tesoro que es "el Cristo interior" (*the Christ within*).

En la doctrina islámica la imagen del tesoro es analógicamente aplicada a Allah, el Ser supremo, en el que radica todo valor y toda riqueza. "Yo era un tesoro escondido; quise ser conocido y por eso creé el mundo", reza un *hadith* del Profeta Muhammad en el que éste recoge la explicación recibida del mismo Dios sobre el sentido de la Creación. Comentando esta sabia sentencia del Profeta del Islam, Leo Schaya señala que Dios es el "Tesoro escondido" más allá de los cielos y de la tierra, pero también dentro de lo creado, y sobre todo en el fonde mismo del hombre. Ese "Tesoro" es "la Presencia divina en el corazón": Paz que hace callar en el ser humano todo aquello que no es lo Verdadero, Luz que le hace conocer lo único Real. Por

eso Ibn Arabi define al cuerpo humano como “arca donde mora la *Sakinah* del Señor”; es decir, arca en la que se guarda escondido el tesoro de la S*akinah*, “la Presencia de la Paz infinita”.[6] Concepto éste, islámico, dela *Sakinah* que coincide con la *Shekhinah* de la tradición judía, la décima *sefirah*, la Presencia o Reino de Dios, también concebida como un tesoro o “casa del tesoro de las almas”.[7]

Es éste un motivo también recogido en las tradiciones del Extremo Oriente. Así, por ejemlo, en el Taoísmo. El *Tao-Te-King* califica al Tao, el Principio Supremo o Realidad última, de tesoro incomparable e inagotable, “el Tesoro de los hombres buenos”, “el Tesoro más valioso del mundo”.[8] Hablando del Sabio, el hombre que vive en armonía con el Tao, Lao-Tse nos dice que “va vestido con harapos, pero porta un tesoro en su pecho”: una piedra de jade que se halla escondida a la vista de los más y cuyo valor muy pocos pueden comprender y apreciar, aunque sobrepasa a todas las

6. L. Schaya, *La Création en Dieu,* París, 1974, pp. 400 s.

7. G. Scholem, *Von der mystichen Gestalt der Gottheit,* Zürich, 1962, pp. 200 s.

8. Lao-Tse, *Tao-Te-King*, Cap. 56 y 62.

riquezas de la tierra. Ese tesoro escondido es el tesoro de la Sabiduría, de la Verdad y de la Virtud, irradiación del Tao que todo lo sustenta y todo lo llena.[9]

Hablando del fascinante mundo de los cuentos y leyendas de la antigua Persia, así como de las enseñanzas de la mística iraní, que recurre tan a menudo a los cuentos para transmitir su mensaje, Djamshid Mortazavi explica cómo en tales relatos simbólicos el término “tesoro escondido” designa un “misterio oculto”, yendo referido por lo general tal misterio, que el héroe o protagonista del cuento tiene que descubrir, a dos planos distintos aunque íntimamente conectados: por un lado, el plano divino, y por otro, el plano humano. En el primer caso, el hallazgo del tesoro alude a “la Realidad

suprema", "la Unidad absoluta de la Existencia", simbolizando por tanto el conocimiento de Dios. Es el segundo caso, el tesoro a descubrir hace referencia a la realidad profunda del hombre, es decir, al conocimiento de sí mismo.[10] Y no hay que olvidar que en la doctrina sufí ambas formas de conocimiento van inseparablemente unidas, según lo expresa un conocido *hadith*: "Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor".

El hallazgo y posesión del tesoro tras la victoria sobre el dragón equivale a dar cumplimiento al consejo délfico del "conócete a ti mismo". Puesto que el tesoro simboliza la Realidad divina, y dado que esta Realidad divina está presente en el fondo del propio ser, constituyendo la esencia de nuestra realidad personal, el hecho de que el héroe vencedor descubra el tesoro y llegue a poseerlo quiere decir que la derrota del ego le abre las puertas a la realización efectiva de que su auténtica naturaleza hunde sus raíces en el Misterio divino, siendo una misma cosa con la Verdad eterna, el Tao, el Brahman, el Nirvana o la Naturaleza Buddha.

El aflorar del tesoro a la superficie una vez vencido el dragón, su reconquista y salida a la luz tras haber estado oculto en las profundidades de la tierra, simboliza el retorno a la normalidad y el despertar a la plenitud de la conciencia. El hallazgo de la verdad que la opresión del ego nos impedía ver. Es la *metanoia* o transformación integral que da acceso a los planos superiores del ser; la recuperación de la libertad interior, de la visión conforme a la realidad y de la plenitud de la existencia que tal *metanoia* conlleva. Entonces se torna posible la libre expresión de la propia naturaleza, de las ocultas y más altas potencialidades latentes en el propio ser, antes refrenadas por la tiranía egocéntrica.

9. *Ibid,* Cap. 70.

10. Dj. Mortazavi, *Symbolique des contes et mystique persane*, París, 1988, p. 166.

Símbolo de la Sabiduría es también- volviendo a la escena comentada en un capítulo anterior al combate que con el león libra Sansón, el Hércules

hebreo- la miel encontrada por este último en la boca del león, cuya semejanza con el tesoro guardado por el dragón ya antes apuntábamos y que aparece, por otra parte, relacionada con la conquista de la mujer: es con la mujer amada, con aquella que desea conquistar, con la que el héroe vencedor compartirá, como prenda de amor, la miel recién conquistada. El panal de miel que Sansón extrae del interior de la fiera vencida, encerrada en su seno cual tesoro tan sorprendente como insospechado, es como un recipiente de exquisita ciencia capaz de endulzar la vida. Así se encierra el secreto de lo Divino en las entrañas de esa fiera con la que todos hemos de luchar, que no es otra que la propia individualidad.

Hay que tener presente que en la simbología tradicional, la miel representa la sabiduría, el poder nutricio de la palabra divina y el dulzor del mensaje sapiencial, la luz del sol coagulada y convertida en dulce alimento espiritual. De ahí su conexión con la ambrosía, el néctar o manjar de la inmortalidad, subrayada en más de una tradición (el *hidromiel,* en las mitologías indoeuropeas); de ahí también que en muchas leyendas aparezca como el alimento de los sabios e iniciados (Pitágoras, por ejemplo). Así han sido siempre interpretadas por los esoterismos judío y cristiano las palabras del enigma de Sansón- : del que come salió comida y del violento salió dulzura”-, viéndose en ellas además una alusión al proceso transmutador que la Sabiduría opera en el ser humano. Pues, en efecto, la Sabiduría hace dulce y pacífico al violento, haciendo también que quien se nutre de ella pueda, a su vez, ofrecer gustoso y nutritivo nutrimiento para el prójimo.

**La Dama solar y su fuerza anagógica**

Una vez elucidado el simbolismo del tesoro descubierto y conquistado por el héroe vencedor del dragón, dirijamos nuestra mirada a la otra “prenda” o “joya” cuya suerte se decide en el combate contra la bestia abisal: la bella joven amenazada o sometida por esta última. ¿Qué significa esa banca y rubia doncella, esa joven princesa o virgen que ha de ser rescatada de las garras del monstruo y cuya conquista está reservada al esforzado campeón de la luz?

El simbolismo que encierra la figura femenina situada en el centro de la dracomaquia, como si fuera su meta y su razón de ser, el motivo que la desencadena, es múltiple y poliédrico. Son varias las ideas que expresa ese personaje mítico y simbólico tan relevante, tan sugestivo y atractivo, tan rico en matices.

Tratando de enumerar de forma resumida los principales significados que tal figura contiene, podríamos decir que la mujer simboliza aquí lo siguiente: 1) el alma, esclavizada, violentada y desnaturalizada por el ego, que a causa de ello se ve imposibilitada de desarrollar su enorme potencial y alcanzar su destino; 2) la Sabiduría, la Verdad, la Luz que ilumina el camino del hombre; 3) la Naturaleza, la realidad que nos envuelve y en la que nos hallamos insertos, la vida cósmica, la existencia universal con todo su esplendor y hermosura; 4) la Shakti, la Energía divina, la Maya o Magia celestial, la Gracia o Fuerza salvadora que auxilia al ser humano y le da fuerzas para cumplir su misión y alcanzar su meta; 5) la Divinidad, la Realidad suprema y absoluta, manantial de luz y amor; 6) la Virtud o, si se prefiere, la Fuente de donde manan las virtudes, prendas y cualidades que el hombre ha de realizar en su propio ser y que son las que hacen que la vida sea auténticamente humana; 7) la Personalidad metafísica, el Alma del alma, la Imagen divina que da al ser humano su dignidad y nobleza; 8) la Vocación superior de la persona, aquella llamada interior que lo atrae hacia lo alto, al tiempo que le señala su misión y destino en el mundo.

Aquí entra en juego una dimensión de la feminidad que difiere por completo de la que hemos estudiado en capítulos precedentes. Si al analizar el simbolismo del dragón, nos hemos fijado sobre todo en la significación negativa del sexo femenina, es decir, en su función catagógica (que tira hacia abajo o denigra), en su acción anuladora, devoradora o destructiva, nos sale ahora al paso un significado simbólico de signo opuesto, positivo, anagógico (que eleva y tira hacia arriba), luminoso, letificante, ennoblecedor y enaltecedor. Se trata, básicamente, de la mujer como encarnación de la pureza y la inocencia, de la virtud y el amor, de la santidad y la virginidad, de la fuerza vivificante, enriquecedora y embellecedora del mundo.

Es menester aclarar que, como tantas veces ocurre en la simbología tradicional, la mujer o lo femenino presenta una doble dimensión simbólica, que le da esa ambivalencia que resulta tan especialmente elocuente en el mito de la lucha con el dragón: por un lado, representa la pasión, le vicio o debilidad, el impulso horizontal, el elemento caótico y ctónico, la potencia de seducción, la atracción disolvente y anuladora de la virilidad espiritual; por otro, justo el extremos contrario, la virtud y el impulso ascendente, la atracción amorosa hacia lo alto, la imagen afianzadora de la verticalidad y del principio viril. (Algo muy semejante, como ya ha quedado apuntado, ocurre con la virilidad, o también, por ejemplo, con el color negro, con la caverna, con el agua o la tierra, que presentan aspectos simbólicos tanto positivos como negativos).

En la vida cotidiana es fácil comprobar cómo la mujer asume un muy diverso papel con respecto al hombre- pienso sobre todo en la relación erótica entre ambos-, según cómo se conciba a sí misma, según cómo entienda su función y su destino, y según cómo conciba también al hombre, objeto de su amor.

Dependiendo de la forma en que perciba su propia misión y la misión del varón, influirá de una manera positiva o negativa sobre el desarrollo de la virilidad de este último, de su energía espiritual, actuando en sentido vigorizador o castrador. Ante ella se abre una doble posibilidad: puede irrumpir en la vida de su contrapartida varonil como peligro y obstáculo, o como acicate y estímulo; como amenaza y tentación, o como promesa y recompensa; como elemento sensual esclavizador y contaminador, o como fuerza espiritual purificadora y liberadora; como incitación a la caída o como impulso a la elevación y superación. (Otro tanto cabría decir del hombre, del elemento masculino, con respecto a la mujer, aunque aquí no podemos entrar en este tema).

Es posible que actúe, por ejemplo, como la madre o la amante absorbente, que, llevada por un amor posesivo y guiada por el afán de acaparar al hombre amado, de controlarlo y tenerlo sujeto, asfixia y anula al héroe que ésta lleva dentro: da aliento a su individualidad, a su pequeño yo, pero mata

su personalidad o virilidad trascendente, su Gran Yo. Pero puede también desempeñar la función opuesta de madre y amante del héroe, despertando y estimulando en él sus mejores posibilidades. En este caso, la mujer se perfila como “el descanso del guerrero”, para emplear la conocida expresión nietzschiana, que hay que entender en su más alta y noble significación. Pues con su amor, no posesivo sino creador y dadivoso, la mujer ofrece al héroe amado un reposo reparador de sus fuerzas, después de haber avivado en él la vocación heroica y viril: en vez de alentar en su pecho la cobardía o el goce egoísta, para así tenerle más cerca y más seguro, le hace tomar conciencia de su deber y le anima a sacrificarse, a vivir al servicio de una causa noble. En estas condiciones el héroe puede descansar confiado, ya que no será alevosamente traicionado por alguien que decirle quererle, pero en realidad sólo le quiere en su contingencia; quiere su yo mezquino y su más alto Yo. Únicamente quiere tenerlo atado, domado y aburguesado, lo que es tanto como decir muerto como tal héroe, como hombre, como *vir.*

Pero aquí, dada la perspectiva en que nos situamos, nos interesa sobre todo la interiorización de semejante proceso. Pues, no hay que olvidar que estamos hablando de realidades que pertenecen al mundo interior de la persona. Volvemos a insistir, para evitar malentendidos e interpretaciones unilaterales o demasiado superficiales, en la puntualización que ya antes hacíamos: al hablar de “feminidad” y “virilidad” nos referimos ante todo, como es norma en la doctrina tradicional, a la feminidad y virilidad que están presentes en todo ser humano, ya sea varón o hembra. Aunque estas ideas, claro está, puedan tener también su aplicación en el orden externo, lo que, sobre todo en lo que respecta a su dimensión positiva, tiene particular importancia a la hora de considerar la función que a la mujer corresponde en su relación erótica con el hombre.

Al igual que ocurre con la figura del dragón, la joven virgen que ha de ser liberada nos habla de una realidad, o mejor de una serie de realidades y fuerzas, que están presentes dentro de cualquiera de nosotros, y que todos tenemos que descubrir, realizar y vivir, con independencia de cuál sea nuestro sexo. Pero volvamos con el tema que nos ocupa.

El doble simbolismo, positivo y negativo, de la mujer, en su correcta aplicación antropológica, interior, existencial, es explicado con singular clarividencia por Filón de Alejandría, al contraponer las figuras de Sara y la madianita, en su interpretación alegórica del texto bíblico que relata el enfrentamiento entre la esposa de Abraham y su ilegítima concubina. El filósofo helenista ve en una y otra la personificación, respectivamente, de la *mujer-virtud* y la *mujer-pasión.* "En cada uno de nosotros conviven dos mujeres hostiles y llenas de mutuo rencor", dice Filón con fórmula tan certera como expresiva. Por un lado, aclara, tenemos a Sara, encarnación de "la soberana virtud", "la mujer en que es preciso confiar" y de la que hay que escuchar todo cuanto diga, pues su voz es sabia y prudente; por otro, tenemos a la madianita, encarnación simbólica de "la miserable sensibilidad", que porta la simiente del vicio y a la que no hay que presentar oídos. En el primer caso, se nos presenta la mujer como medio de comunicación divina, como vía que conduce al hombre a la sabiduría y a la unión con la Divinidad; en el segundo, la mujer aparece como representación de "la naturaleza que ha sido separada de la divina compañía" y que, por tanto, no puede sino alejar al hombre de Dios y de su divina Sabiduría. No deja de ser interesante observar el detalle, resaltado por el mismo Filón, de que la madianita, al igual que ocurre en el caso de San Jorge y el dragón, sea atravesada por la lanza del sacerdote Fineas, que no busca su salvación en la huida sino en la lucha; lo que es interpretado por el filósofo judío, siguiendo una línea idéntica a la reflejada en los párrafos precedentes, como una alusión al combate que el hombre ha de librar contra la pasión y la tendencia egocéntrica, armado del "espíritu del cielo" que se halla simbolizado en la lanza.[11]

Es lo que queda ejemplificado en el mito de la dracomaquia. Frente al dragón- o, mejor, la dragona-, que representa la faz torva, perversa, nociva y dañina de la feminidad, en cuanto potencia hostil a la luz y propiciadora del caos, se alza la doncella o hija del Rey, que encarna la feminidad en toda su nobleza, en su faz noble y excelsa, con su perfil radiante y luminoso, como recipiente de luz y mensajera del orden. Si el dragón simboliza el impulso tamásico, la tendencia de la pesantez, el tirón hacia abajo, hacia la

oscuridad, hacia lo tosco y grosero; la bella princesa o diosa que se alza frente a él representa, por el contrario, la tendencia sátvica, como impulso o estímulo de elevación, como búsqueda de la luminosidad y la claridad, de la verticalidad y la transcendencia.

11. Filón, *Legum allegoriae,* III, 241-244; *De sacrificis Abelis*, V, 20.

Todos los elementos simbólicos de que aparece rodeada la heroína que ha de ser liberada subrayan esta significación sátvica: sus rubios cabellos, su nívea y tersa piel, sus ojos claros, su vestido blanco o soleado, de inequívoca tonalidad solar (como "vestida de sol" se la califica en algunos relatos). Todos estos detalles ponen de relieve que nos encontramos ante una mujer de naturaleza solar, emparentada con el Sol o unida a él por vínculos muy estrechos.

Así interpretan dicha figura mítica la mayoría de los autores. Entre ellos Georg Buschan y Leopold von Shröeder, para los cuales la princesa liberada por San Jorge- al igual que el resto de las mujeres rescatadas por el *Drachenkämpfer,* como Gerda, Brunhilda o Kriemhilda- es la *Sonnenjungfrau* o "Virgen solar" cuyo resplandor se veía amenazado por las sombras de la noche y del invierno.12 En el caso de San Jorge, el simbolismo solar de la mujer inmolada al dragón se ve subrayado por la presencia del cordero que descansa junto a ella; pues el carnero y el cordero son animales típicamente solares, asociados al culto al Sol en todas las civilizaciones antiguas (recordemos que el "vellocino de oro" que conquistan Jasón y los Argonautas es precisamente, como indica su nombre, una piel de carnero).

En esa joven doncella que se alza majestuosa, clara y limpia, radiante en toda su belleza, frente a la fea, sucia y negra mole del dragón, se halla simbolizada la fuerza solar latente en el fondo de nuestro ser, la solidaridad divina. Aquella chispa del Sol supremo presente en lo más íntimo de nosotros mismos, aunque ensombrecida por el peso del ego, envuelta en las sombras con que la recubre la ignorancia egótica.

Es la Novia del Sol eterno, su hija o enviada. La primogénita del Padre

celestial y Rey del cosmos, Sol de amor y justicia. La mensajera del Grial, el Cáliz del Sol o Vaso solar, que aporta su mensaje de victoria, salud y libertad. La estrella orientada que luce desde lo alto del cielo, reflejando la luz del Astro-rey, para mostrar el camino al hombre.

Esa Virgen o Dama solar es, por un lado, la meta a alcanzar o la prenda a conquistar, pero también la Gracia divina que ayuda a llegar a ella. Para el guerrero que combate contra el dragón, esa bella doncella, amada y amable, que divisa como horizonte de su empresa heroica, es su “media naranja”, la mitad que le falta para lograr su plenitud humana, la cual opera al mismo tiempo como inspiración animadora de su esfuerzo. En ella están la luz y la fuerza que guían su brazo.

Veamos con más detenimiento, en las líneas que siguen, todos estos significados simbólicos que, de momento, han quedado tan sólo esbozados o insinuados.

12. G. Buschan, *Altgermanische Überlieferungen,* cit, p. 58; L. Von Schröeder, *Die Vollendung des arischen Musteriums in Bayreuth,* cit, pp. 79 ss.

### El alma a la espera de ser despertada y liberada

El significado que se impone de forma más inmediata al estudiar el simbolismo de la lucha con el dragón es el de una mujer como símbolo del alma humana, que espera anhelante ser liberada del sometimiento a las fuerzas de las tinieblas. *Alma* es palabra hebrea que significa precisamente “mujer joven”, y con este sentido se utiliza también en español, siendo sinónima de “virgen” o “doncella”.

La mujer prisionera por el dragón es el alma necesitada de ayuda, sufriendo a causa de su indigencia, sumida en un estado de postración y desgarro interior por la presión del ego tiránico. El alma que gime esperando que aparezca la mano fuerte y valiente que ponga fin a la abyección que padece y, con ello, le devuelva la libertad, la unidad, la integridad y la plenitud perdidas.

Antes de entrar en el comentario de este aspecto simbólico, es menester precisar que la palabra “alma” admite una doble significación que hay que deslindar con toda claridad, para evitar confusiones. Puede entenderse, en primer lugar, referida a la psique o alma sensible, lo que en algunas tradiciones se denomina “cuerpo sutil”, la dimensión psíquica o anímica, plano intermedio entre el cuerpo y el espíritu, que es el que en líneas generales estudia la psicología. Pero también puede entenderse que es utilizada por la terminología religiosa o teológica, a un nivel exotérico y devocional, con su típica consideración dual del hombre como compuesto de cuerpo y alma. En esta última acepción, algo imprecisa y que se presta a ciertos malentendidos, “alma” viene a ser sinónima de “espíritu”, aludiendo a la componente eterna y angélica del ser humano; mejor aún, a su núcleo espiritual y transcendente, su esencia divina e inmortal.

Ambos significados resultan aplicables a la mujer que es amenazada o vejada por el dragón y posteriormente liberada. En el primer caso, la atractiva joven que padece bajo las garras de la fiera infernal es la representación simbólica del alma o psique que, oprimida y esclavizada por el ego, se ve falsificada y desnaturalizada, sufre un proceso de distorsión de su realidad, viéndose asfixiada por las impurezas que el ego acumula sobre ella y no pudiendo realizar correctamente su función de intermediaria entre el espíritu y el cuerpo.

Esa alma que es inteligencia y emotividad, queda alterada, enajenada y alienada; es decir, convertida en “otra”, *alter o aliena*, de la que es y debe ser. Pero una vez vencido el dragón del ego, liberada de dicha tiranía deformante, recupera su estado normal al despertar a su verdadera realidad y desprenderse de la venda que la cegaba. Ocupa así de nuevo el puesto que jerárquicamente le corresponde en el orden de la vida y puede desarrollarse y expresarse sin trabas, lo que la faculta para actuar como lazo de unión o vehículo armonizador entre lo corporal y lo espiritual.

Redimida de su anterior degradación, la psique o femineidad inferior se abre a la luz de la Sabiduría, en armoniosa continuidad con la Feminidad de lo

alto, con la Luz o Verdad divina, para unirse así al *Nous* o Intelecto, que es su Rey legítimo, su dueño y señor natural. A esta auténtica *metanoia* se refiere Hermes Trismegisto cuando afirma que la psique humana, en la que hay siempre algo de espiritual y divino, "tras haber combatido el combate de la piedad", "se vuelve entera *Nous*" y se deja llevar por él, que, siendo el poder más divino y activo del universo, "la guía hacia la luz del conocimiento".13

Pero, además de este primer significado, la doncella oprimida o acechada por el dragón se nos presenta como encarnación alegórica del alma entendida en la segunda acepción: el alma como sinónimo de Espíritu o realidad espiritual. Es el Alma del alma, la hija del Rey de los Cielos, pero sumida en la ignorancia de sí misma, distanciada de su origen a causa del erro egótico, incapacitada para actualizar esa su verdadera naturaleza por el peso de las impurezas y los vicios que ha acumulado sobre sí. "Hija del rey", llama al alma Fray Diego de Estella, que la califica también, recogiendo un pasaje del *Cantar de los cantares*, de "la más hermosa de las mujeres". "Toda la gloria de la hija del Rey está no en lo exterior del gozo de las criaturas, sino dentro, en lo interior de la buena conciencia", sentencia el místico franciscano en uno de sus escritos en el que nos anima a conocernos a nosotros mismos, descubrir la alta dignidad de nuestra alma ("conoce tu dignidad y la honra en que te puso el que de la nada te hizo") y abrazar la forma más alta de amor, que es el amor a Dios. Dirigiéndose al alma, Fray Diego le dice en tono conciliador y estimulante: "si el amor trasforma al amante en el amado, siendo convertida el Dios por amor, quedarás endiosada y deificada en él".14

Como claro ejemplo de esta interpretación simbólica de la mujer rescatada de la tiranía del monstruo puede citarse el caso de Sita, la esposa de Rama en el mito hindú. Si, por un lado, en su calidad de compañera fiel del *Avatara*, su amada y su amante- no se olvide que Rama es el quinto *avatara* de Vishnú, el dios conservador del origen cósmico-, personifica la Shakti o Potencia divina, como más adelante veremos, por otro lado, representa al alma, que busca unirse a Dios y servirle, luchando contra los obstáculos que

tratan de impedírselo. Como indica Chakravarti Rajagopalachari en sus comentarios al *Ramayana,* Sita es “la encarnación de la compasión y la gracia”, la Madre Suprema “entronizada en el corazón del Señor”, pero, al mismo tiempo, encarna “el alma individual” que Dios

13. Hermes Trismegisto, *Poimandres,* X, 19-21.

14. Fray Diego de Estella, *Meditaciones del Amor de Dios,* LXXXVIII.

busca para redimirla y darle la salvazión.[15]

El entero relato mítico del *Ramayana*- indica Frithjof Schuon- no hace sino describir y recordar “el destino del alma (*Sitta*) raptada por la pasión y la ignorancia (*Ravana*) y exiliada en la materia, en los confines del cosmos (*Lanka*)”. Refiriéndose a aquella parte del poema que habla de la prueba a que se ve sometida Sita por Rama para demostrar su fidelidad, Schuon comenta que tal prueba “se refiere a la discontinuidad entre el “yo” y el “Sí” [entre *le moi y le Soi*], el hiato en el diálogo inconmensurable entre el alma y el Señor”, significando el repudio de Sita por su divino esposo y el retorno de aquella al seno de su madre, la Tierra, que ”el *ego* como tal es siempre el *ego*”. Schoun no deja, sin embargo, de señalar que, por encima de tales deficiencias o debilidades, la Sita eterna, en su calidad de tierna y leal esposa de Rama-Vishnú, representación del Dios personal para la mística vishnuíta, se presenta como el prototipo *in divinis* del alma humana.[16]

Aún cabría considerar otra posibilidad interpretativa de este elemento de la dracomaquia, que en realidad es una variante de la anterior. Es la de la mujer como parte superior del alma. La Inteligencia, Intelecto o Razón en cuanta proyección o destello de la Razón divina dentro del ser humano. La *Imago Dei* o Imagen divina impresa en el alma, que es lo que le da su alta nobleza y dignidad. La Presencia de Dios en el alma, la chispa divina presente en el centro de nuestro ser. La Perla de que hablan algunos relatos

gnósticos; la “Perla de la Eternidad” de la parábola evangélica. Nuestra esencia o nuestra auténtica y profunda realidad, Nuestra auténtica y verdadera naturaleza, nuestra naturaleza divina, lo que la tradición budista llama *Talidad* o *Naturaleza-Buddha.* El mismo significado que, según veíamos, encierra el símbolo del tesoro. La budeidad, taoicidad o deicidad que nos hace ser lo que somos, pero que ignoramos y no sabemos ver, permaneciendo oculta en nosotros cual preciada e ignorada joya.

La princesa o virgen sometida al dragón es, por tanto, la Inteligencia, Intelecto o parte superior del alma, sojuzgada por la parte inferior, irracional y pasional, que impide su recto funcionamiento (situación ésta que es la habitual y predominante entre los seres humanos). De semejante tiranía sólo podrá liberarla el enviado celestial, el Logos divino y solar, el cual rompe sus cadenas y la hace despertar a la ley de la luz y del amor, devolviéndole su belleza, su regia función y su prístina dignidad.

15. Ch. Rajagopalachari, *Ramayana,* cit, p. 310.

16. Fr. Schuon, *Les stations de la Sagesse*, Paris, 1958, p. 185.

Estas interpretaciones que acabamos de apuntar resultan especialmente evidente en el caso de la “bella durmiente”. La princesa dormida, cuyo sueno vigila el dragón, es el alma que duerme el sueño de la ignorancia egocéntrica, de la identificación con el yo empírico y la vida sensible, y que despertará a la realidad gracias al beso del Verbo o Sol divino. O, si se prefiere, es el sueño de la inactividad y la muerte en vida en que permanece la Inteligencia mientras es manipulada por la concupiscencia, por la voluntad caída y pervertida, por el impulso egocéntrico, hasta que, por obra y virtud de la caricia de los rayos del Sol de la Verdad, vuelva a abrir sus ojos y despierte a la vida. El beso del héroe o príncipe vencedor es el beso solar que infunde la luz en el corazón de la princesa dormida; la llamada luminosa o el soplo de vida interior que el Logos transmite a través de los labios, como verbo o palabra que es, para que en las entrañas de su amada, se produzca

el amanecer espiritual, el despertar a su propia realidad y a la realidad del Espíritu. Es el beso de la Verdad que abre los ojos del alma, antes cerrados por la pesantez y la somnolencia consustanciales de la egoidad; el toque mágico de la luz que disipa las sombras del olvido y nos devuelve la memoria perdida; la inspiración que reaviva el recuerdo y restituye a la inteligencia su verdadero papel; el aliento intelectual, sapiencial, regenerador, que nos hace recuperar la conciencia de lo que somos y lo que debemos ser.

La fuerza o arma que produce el despertar a la vida de la "Bella durmiente" es, por tanto, la misma que dio muerte al dragón: la espada de doble filo que es la lengua del Verbo solar, el rayo o aliento luminoso que sale de la boca del Sol divino que es la Verdad y la Vida. No podía ser de otro modo, pues se trata de un solo y mismo combate contra los poderes de las tinieblas, contra la obnubilación y la pasión egocéntricas. "Pelearé con ellos con la espada de mi boca", dice "el que tiene la espada de dos filos aguda".[17] Librará el combate del amor y la libertad contra aquellos elementos y fuerzas que propician la esclavitud y el sueño mortal de la ceguera espiritual, pero también contra todos aquellos que se han dejado conquistar por esa ceguera y son víctimas del letargo que producen la pasión y la ignorancia, con el fin de volvernos a ganar para el reino de la Luz.

Muy significativas son las palabras que en la leyenda germánica Sigurd pronuncia al liberar a Sigdrifa de las cadenas del sueño, tras haber dado muerte al dragón Fafnir. Al despertar de su prolongado y mágico letargo, Sigdrifa exclama: "?Qué es lo que ha cortado mis ligaduras? ¿Qué me ha sacado del sueño? ¿Quién me ha liberado del confuso, pálido y mortecino destierro?". A lo que el héroe liberador responde: "Esto lo han hecho el hijo de Sigmund y la espada de Sigurd". Y acto seguido celebran ambos el *Minnettrank* o "bebida de amor", apurando el cuerno con hidromiel que Sigdrifa

17. *Apoc.* 2, 6-12.

ofrece a su liberador, en un rito que, de acuerdo a la primitiva concepción germánica, encierra un místico poder unificador, por tratarse de una bebida de paz, portadora del *Heil*, de la salud y la salvación.18

**Virtud, Belleza, Inteligencia, Amor**

Pero no se acaba aquí el significado simbólico de la mujer que el héroe vencedor ha de liberar y conquistar. Además del alma, la mujer simboliza otras muchas cosas, fundamentales para la existencia de cualquier ser humano. En ella aparece personificado todo un cúmulo de cualidades o realidades valiosas que el hombre ha de esforzarse por poseer y realizar en la propia vida, para enriquecerla, elevarla, darle sentido y llevarla a la plenitud.

Cosas todas ellas que, por cierto, en nuestro idioma son de género femenino. Entre otras muchas: la Verdad, la Alegría, la Fuerza, la Luz o Luminosidad, la Belleza, la Pureza, la Bondad, la Gracia, la Justicia, la Inteligencia, la Inspiración, la Juventud, la Magia, la Paz, la Armonía, la Victoria, la Libertad y la Liberación, la Perfección, la Plenitud, la Unidad- escribo estas palabas con mayúsculas por considerarlas en este caso como nombres propios, nombres de mujer para más señas-. Del género femenino son igualmente, en otros idiomas, como por ejemplo en alemán, el Amor (*die Liebe*), el Orden (*die Ordnung*), el Honor (*die Ehre*, también en español bajo la forma de “la Honra) o incluso el mismo Sol (*die Sonne*), al que tantas y tan altas virtudes van asociadas en la simbología tradicional.

Femeninas son también la Rectitud, la Mesura o Medida, la Virtud, la Ética y la Moral (incluida también la moral de combate). No es casualidad que la mayoría de las virtudes lleven nombre de mujer: la sinceridad, la humildad, la honradez, la prudencia, la tenacidad, la integridad, la valentía, la diligencia, la fe, la fortaleza, la autenticidad, la generosidad, la lealtad, la caridad, la amabilidad, la sencillez, la serenidad, la ecuanimidad, la entereza, la cortesía. Virtudes a las que se oponen los vicios,

18. W. Grönbech, *Kultur und Religion der Germanen*, trad., Hamburg, 1940, Vol. II, pp. 143 y 211 s. En realidad, la primera pregunta que se hace la valkiria liberada reza así: "?qué es lo que ha cortado mi armadura?"; pero hemos sustituido "armadura" por "ligaduras" para que el texto resulte más fácilmente inteligible, ya que las palabras de Sigurg y de Sigfrida parecen aludir a la acción de la espada cortando las ligaduras que mantienen la coraza cerrada y sólidamente adherida al cuerpo. Es interesante observar, por otra parte, que la coraza, en cuanto recubrimiento duro e impenetrable que no sólo aprisiona sino que al mismo tiempo protege contra los rayos de la luz- ejemplificados, como ya hemos visto, en la lanza, la flecha o la espada- impidiendo así el despertar, hace aquí las veces del caparazón, cáscara protectora o costra endurecida del ego a que aludíamos en páginas precedentes. La armadura que recubre a la valkiria dormida es una acerada y opaca barrera anti-verdad.

lacras o pasiones, como una feminidad de signo opuesto, adragonada: la soberbia, la pereza, la ira, la acedía, la amargura, la codicia, la lascivia, la infidelidad, la mendacidad, la cobardía, la ignorancia, la estupidez, la vileza o la bajeza.

Rostro y nombre de mujer portan igualmente la Religión, la Doctrina, la Ley, la Filosofía, la Norma, la Palabra, la Tradición (la Palabra se transmite, que se "entrega más allá", en un *trans-dare* o *trans-dire*), la Vía espiritual y la Meta a alcanzar por quien la recorre. Es decir, todas aquellas cosas que nos ayudan a derrotar al ego, permitiéndonos así vivir de forma correcta y alcanzar la perfección. La Norma a la que hemos de ajustar nuestra vida y nuestra acción para llegar a ser lo que somos y lo que estamos llamados a ser; la Ley divina y cósmica que establece lo que es justo y correcto y de la que no podemos apartarnos sin daño para los demás y para nosotros mismos; la Doctrina que nos muestra la verdad y guía nuestros pasos; la Palabra dadora de vida, que viene de lo alto y nos habla a lo más hondo de nosotros mismos.

Esa Palabra hoy menospreciada, olvidada y perdida, silenciada por el vocerío egocéntrico, apagada y asfixiada por la negra atmósfera de la "Era oscura". Palabra que hemos de buscar afanosamente, con todas nuestras fuerzas, para no vivir como ciegos, sordos y mudos. Palabra que hay que rescatar de su sombría prisión para poder comunicarnos entre nosotros y con lo alto, con Dios.

Bajo signo femenino aparecen asimismo la Poesía, la Música y el Arte, que embellecen el mundo, que son capaces de captar y plasmar la belleza (en el caso del arte, no debe inducir a error el artículo masculino “el”, que sólo figura para evitar el enlace cacofónico producido por el artículo femenino “la” y la “a” inicial del sustantivo al que precede; el carácter femenino de dicha palabra aparece claramente en el plural: “bellas artes”, “artes figurativas”, “artes gráficas”).

Quizá sea esto, la Belleza, lo primero que evoca la imagen de la mujer. Cuando tratamos de imaginar la idea de la belleza, viene a nuestra mente la figura o el rostro de una hermosa mujer. Por algo al sexo femenino se le llama “el bello sexo”. En la mitología la belleza aparece personificada en una diosa de incomparable hermosura y lozanía: Venus, Afrodita, Sita, Sarasvati, Freya, Amaterasu, etc. y decir belleza es decir armonía, pulcritud, pureza de líneas, medida, equilibrio y proporción en las formas, delicadeza, elegancia, atractivo o capacidad de atracción, poder de seducción y encanto: cosas todas ellas que se dan, en grado sumo, en la mujer.

Con respecto a esta idea de la Belleza, merece la pena recordar al personaje femenino, repetidamente mencionado en estas páginas, que en español es llamado “Bella durmiente” y que en inglés recibe el nombre mucho más expresivo, al menos para el enfoque que aquí estamos comentando, de *Sleeping Beauty*, “Belleza Durmiente”. Se alude aquí, velada y simbólicamente, a la belleza interior que portamos dentro de nosotros mismos, sin saberlo, sedada y sepultada por una gruesa capa de zafio y grosero prosaísmo, y que hemos de conseguir que aflore para expresarse y manifestarse en todo su esplendor. Puede verse, además, en tal expresión simbólica una alusión a la belleza latente que subyace en la realidad cósmica y que el hombre tiene que hacer patente, es decir: despertar, captar y atraer con amor, evocar a la superficie, traer a la vida de forma enamorada, para plasmarla en formas visuales y sonoras que enriquezcan y ennoblezcan su vida, de tal modo que para que ésta deje de ser sombría, triste y solitaria.

Esto último es lo que hacen precisamente el arte y la poesía, ambas

simbolizadas a su vez por su mujer. Ésta se nos presenta, en efecto, como símbolo vivo de la poesía, entendida en su sentido más amplio, como aliento y fuerza impulsora no sólo de las diversas formas de arte, sino incluso de toda vida noble y bien enfocada. Es la Poesía que nos hace fluir y vibrar al unísono con el ritmo del orden cósmico. Con su mirada tierna y penetrante, capaz de llegar hasta el corazón de las cosas y fundirse con él, la mujer representa la fuerza poética que recrea y transfigura la vida, esa maestría lírica que sabe sacar a la vida todo cuando ésta puede dar de sí. Es la Musa que despierta nuestra vocación poética y la guía en su acción creadora.

La mujer es pura poesía. Lo que hay que entender en un doble sentido: porque es la más grandiosa y delicada plasmación de la gran Poesía creadora de Dios, y porque, a su vez, de ella brota poesía sin cesar; todo su ser rezuma la más exquisita y sutil poesía: su campo, su rostro, su mirada, su palabra, su mente, sus gestos y acciones. Y esto es lo que ocurre con la mujer amenazada por el dragón. En ella se personifica la Poesía que está llamada a hacernos hombres o mujeres en la plena acepción de la palabra; la Poesía que podría enriquecer y renovar radicalmente nuestra vida si prestáramos oídos a su voz amorosa y delicada.

Siendo poesía, la mujer es también musicalidad. Convendría no olvidar la íntima relación que en las culturas tradicionales existe entre poesía y música, por su carácter rítmico, cantado: en la cultura griega ambas se hallan englobadas en el concepto de *musiké*, referido a lo que viene de las musas, o sea, lo que es “músico” o “museico”. La mujer es la música que acaricia los oídos del alma; la música que nos envuelve con su suave melodía, infundiendo paz en nuestro ánimo, despertando y modulando tanto nuestra inteligencia como nuestros más nobles sentimientos.

Eso es la mujer que el caballero luchador entrevé a lo lejos, allá en lo alto. Música celestial que templa su ánimo, que purifica su alma, que lo eleva y le da fuerzas para el combate. La Música que, como un eco de “la armonía de las esferas”, resuena en nuestro interior, pero apagada y ensordecida por el rugido del dragón, esto es, por el griterío del ego, por la desarmonía y el

estrépito que provoca la agitación egoísta.

La segunda cosa que, después de la Belleza, sugiere la figura femenina- la mujer en cuanto tal- es el Amor. El cual, por otra parte, y como ya pusiera de releve Platón, va vinculado a la belleza: se ama lo que es bello, ya sea física, intelectual, moral o espiritualmente. En francés encontramos la expresiva locución *beau comme l'amour,* "bello como el amor". No olvidemos que el amor es la fuerza unitiva, el impulso que nos lleva a unirnos a la belleza, a buscar el bien propio y el bien ajeno, es decir, a unirnos al bien que nos pertenece y al que estamos destinados.

Pues bien, la mujer aparece como la personificación por excelencia del amor. Es la realidad amada, amable y amorosa por encima de cualquier cosa, la portadora y suscitadora de amor; el ser que mejor y más desinteresadamente sabe amar. Y la mujer encarna el amor, por su generosidad, por su capacidad de entrega y de sacrificio, por su ternura y su afabilidad, por su inagotable inclinación a dar cariño. Basta pensar en el amor de la madre, para darse cuenta de esta realidad. En la doble manifestación en que básicamente se expresa la naturaleza femenina, la de madre y la de amante, podemos encontrar esa misma potencia amorosa elevada a la más alta potencia.

Si bien la palabra que designa el amor en lengua española es masculina, no ocurre así en otras lenguas, como ya indicábamos, donde se diría más bien "la amor": en alemán es palabra femenina (*die Liebe o die Minne*), y en francés se suele usar *amour* en forma femenina como recurso del lenguaje poético.

En nuestra lengua, el carácter femenino del sentimiento, impulso o vínculo amoroso queda puesto en evidencia en otras palabras que expresan, bajo un determinado aspecto, la fuerza unitiva y bondadosa que en sí encierra el amor: la compasión, la caridad, la benevolencia, la simpatía, la amabilidad, la amistad (la *filia* de los griegos). En todas esas voces se revela de forma sutil ese componente efectivo, hecho de ternura y cariño, tan propio de la naturaleza femenina: la capacidad para sentir con el otro, para fundirse con él, inseparable de la bondad y la buena voluntad, puesto que supone el bien

querer a los demás y el querer el bien para ellos.

Sería imposible analizar aquí, aunque fuera someramente, todos los matices y aspectos del Amor. Baste señalar que, siendo impulso de unión e integración, es la suprema fuerza creativa, constructiva, renovadora y transformadora. Como palanca que impulsa a darse, a esforzarse por algo o por alguien, es fuerza que libera y redime, que nos permite transformar nuestra vida y transformar el mundo. El amor nos ayuda a descubrir lo bueno de las cosas y de las personas, con lo cual propicia la inteligencia, la comprensión y el entendimiento.

Esa valiosa realidad simbolizada por la mujer abarca por igual el amor al prójimo y el amor a Dios, el amor a nosotros mismos y el amor al resto de los seres (ya sean próximos o lejanos, humanos o no humanos), el amor a la Creación y a su Creador, el amor a la vida, el amor a los valores, a todo lo noble, bello y digno de ser amado. Es el amor con que hacemos las cosas que tenemos que hacer a lo largo del día, el amor con que miramos lo que nos rodea, el amor con que tratamos a quienes con nosotros conviven, el amor que ponemos en nuestros pensamientos, palabras e intenciones; en una palabra, el amor con que proyectamos y organizamos nuestra vida.

Femeninas, y por lo tanto, realidades que pueden verse representadas simbólicamente en la mujer, son asimismo la Luz y la Verdad. Y con ellas, la Mente que las percibe, la Inteligencia que se mueve en su ambiente y se nutre de su savia, la Razón, la Visión o Intuición, la Iluminación, la Mirada o Penetración intelectual, la Claridad mental. También la Inspiración, que tanta importancia tiene no sólo en el arte, en la poesía y la música, sino en toda actividad intelectual o creativa; más aún, en cualquier cosa que se haga en la vida, la cual debería ser vivida con temple poético y musical, como canto encendido, como danza libre y llena de gracia. Se trata de una inspiración que desciende de lo alto, como un aliento femenino que ese nos insuflara tan amorosa como delicadamente para iluminar nuestra inteligencia y permitirnos acertar. Para vivir inspirados, lo que es tanto como decir atinados o certeros, tenemos que dejar que la Luz- esa Luz que es

Verdad y Belleza- respire o aliente dentro (*in-spirare*) de nosotros.

Por todo ello, la mujer se perfila como símbolo del Conocimiento, que si bien en español se designa con palabra masculina, recibe un tratamiento distinto en otras lenguas: *la Connaissance,* en francés; *la Conoscenza,* en italiano; *die Erkenntnis* o *die Einsicht,* en alemán. (No estaría de más apuntar la naturaleza del *co-nocimiento* como *co-nacimiento,* lo que remite a la acción materna, femenina, del procrear o dar a luz, en este caso, un parir intelectualmente). Y como colofón de todo ello, la Sabiduría, cima de la vida inteligente, culminación de la actividad intelectual, máxima expresión del conocimiento y de la verdad. Pero este es un punto que analizaremos con detalle más adelante.

**Realeza, Felicidad y Alegría**

A las realidades femeninas que antes hemos enumerado habría que añadir todavía otras no menos significativas, insistentemente vinculadas en la simbología tradicional a la figura de la mujer. Entre ellas podríamos destacar la Realeza, la Autoridad, la Legitimidad, la Majestad, la Alteza, la Grandeza, la Soberanía, la Nobleza, todas aquellas voces que hacen referencia a la dignidad regia, a la cualidad dirigente, a la capacidad para regir y gobernar a los seres humanos o, en un sentido más amplio, para dirigir la vida, para dirigirse y gobernarse uno mismo.

En alemán, siguiendo esta misma línea argumental, son además de género femenino: el Señorío, Imperio o Dominio (*die Herrschaft*), el Poder o Poderío (*die Macht*), el Gobierno (*die Regierung*) y el Liderazgo (*die Führung*). En espanol cabría anadir la Maestría, que implica el dominio de unas determinadas destrezas, con la autoridad que esto lleva aparejada, y también “la Señoría”; es decir, la condición de señor o señora: el ser dueño de sí, el autodominio o señorío sobre uno mismo, que es lo que da la verdadera Libertad (recuérdese la fórmula “su Señoría”, utilizada, en tono de respeto, para dirigirse a ciertas personas con rango y autoridad). Palabra que en Italia sirvió para designar, en otras épocas, la soberanía de algunas ciudades-estado o repúblicas: *la Signoría di Venezia,* por ejemplo.

Para la concepción medieval, la mujer encarna el principio de la realeza, la fuerza mística de la Corona o del Reino. Así queda patente en la leyenda del Grial, donde la doncella portadora y custodia del Santo Cáliz, *Repanse de Joie*- figura conectada con las "portadoras de la copa" celtas, transmisoras de la legitidad-, es la que anuncia a Parsifal, el héroe libertador y restaurador, su próxima entronización como Rey del Grial. Repase, cuyo rostro brilla como el Sol al amanecer y cuyo nombre significa probablemente "remanso" (reposo) o "plácido y alegre pensamiento", *re-pensée* o idea reconcentrada, luminosa, pura e intensa, que se derrama (del francés *répandre*), dando respuesta (*réponse*) a las inquietudes del alma, viene a ser la depositaria, garante y salvaguardia de la dignidad regia. Es como el remanso o lago tranquilo y profundo donde las aguas de la realeza se conservan puras e intactas, rodeadas de una aureola de paz, luz y alegría. Jean Marx ha puesto de relieve la relación que une a la Doncella del Grial con "la soberanía y la realeza que la Búsqueda [del Grial] debe precisamente liberar y restaurar.[19]

La mujer viene a ser el símbolo de la grandeza de ánimo y de la nobleza interior, que es lo que nos hace libres, lo que reviste de dignidad, realeza y majestad a una persona. Es la magnanimidad qeu hace rey a un hombre y reina a una mujer: rey o reina de su propia vida, y también rey o reina del entorno en el que vive. La cualidad del "alma grande": lo que los griegos llamaban *megalopsychia* y los indo=arios *mahatma.* Aquella disposición interna que hace que el hombre sea "el Rey de la Creación".

Como entidades femeninas se nos presentan asimismo la Felicidad, la Ventura, la Dicha, la Alegría, la Sonrisa, la Beatitud, la Bienaventuranza, conceptos todos ellos que van asociados a la victoria sobre el dragón, como más adelante veremos (con una sonrisa llena de amor saluda la dama en peligro a su liberador y sonriente compartirá con él más tarde la felicidad).

19. J. Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, Genéve, 1981, p. 202 ss.

*Leticia*, “Alegría”, es precisamente un nombre de mujer, como también lo es en lengua inglesa *Gay,* que significa gozosa y alegre, o como lo era asimismo *Felicitas* en la antigua Roma. *Tochter aus Elysium*, “Hija del Elíseo”, la llama Schiller en su oda *A la Alegría (An die Freude),* inmortalizada por Beethoven al incorporarla como culminación y broche final de su Novena Sinfonía. La felicidad y la alegría se hallan, por otra parte, ligadas a la luz, cuyo simbolismo femenino ya nos hemos apuntado: la alegría es una luz que se siente en el corazón, un reconfortante resplandor que danza y canta en las propias entrañas. Y, por supuesto, la alegría va también conectada con la belleza: de “bella chispa divina” (*schöner Götterfunken*) la califican Schiller y Beethoven. La sana alegría es, en efecto, como un bello aliento ígneo y luminoso, suave y acariciador, que sopla dentro de nosotros y nos abraza por entero como si fuera una joven amante, embelleciendo nuestra vida y haciéndola más resplandeciente.

En ninguna cosa aparece esto más claro que en la sonrisa, gesto facial que es como una salida del sol, una aurora del alma, el fulgor del amanecer interior reflejado en el rostro. Me ha llamado siempre la atención la coincidencia entre la palabra española “sonrisa” y la inglesa *sunrise*, “salida del sol” (literalmente: elevación o subida, *rise*, del sol, *sun*). En la mitología de diversos pueblos la Aurora (la *Eos* griega, la *Ushas* védica, la *Ostara* germánica, la *Aurora* romana, la *Eostra* anglosajona, la *Ama-no-uzume* japonesa) es descrita como “la sonrisa de los dioses”.

Podríamos todavía añadir, a este respecto, que en inglés el verbo *to beam*- derivado de una antigua palabra anglosajona, *beam*, que significa “rayo de luz” y “árbol” (véase la semejanza con el alemán *Baum*), esto último quizá como alusión al “árbol del sol”, tan importante en la mitología y simbología antiguas- puede traducirse tanto por “brillar” o “irradiar” como por “sonreír”. El adjetivo *beaming* quiere decir indistintamente “radiante” o “sonriente”, cosa que también ocurre en nuestra lengua donde para indicar que una persona tiene un semblante feliz y risueño se dice que “está radiante”, aunque las conexiones simbólico-etimológicas no sean tan evidentes ni tan directas. Así por ejemplo, la expresión *a beming sun* podría

traducirse de dos formas: “un sol radiante” o “un sol sonriente”.

La mujer es la sonrisa que sale al encuentro del hombre, en el camino de la vida, y lo abraza con su gozo sereno para renovar sus fuerzas. La sonrisa viviente, cálida y luminosa, que lo acoge y rodea eróticamente como un beso del sol, irradiando sobre él rayos de luz y de amor. En ella está simbolizada la disposición y capacidad para sonreír a la vida, cualidad ésta indispensable para una vocación y acción heroicas. Es la sonrisa que, como síntesis de inteligencia y bondad, de paz y ternura, embellece el mundo y actúa como una fuerza reconciliadora, redentora, restañadura de las heridas y desgarros que inflige el duro bregar de la existencia diaria. La sonrisa que nos envuelve en el duro peregrinar de este valle de lágrimas que es la existencia y gracias a la cual podemos hacer frente con serenidad a la vida y a la muerte. Esa sonrisa que nos alumbra desde las cimas de realización humana: la sonrisa de Buda, de Cristo, de Lao-Tse o de Ramana Maharshi.

La Dama solar es la Aurora que despunta prometedora, radiante y bella en el horizonte, tras la sombría silueta del dragón invernal e infernal, es la Aurora sonriente, el risueño amanecer primaveral. También *Aurora*, como Leticia, es nombre de mujer. Nombre que lleva la connotación de lo áureo, lo que brilla (*aura*), y que, por significar la luz sonrosada que precede a la salida del sol, evoca las mejillas sonrosadas de una lozana muchacha. Palabra ésta, “aurora”, que en nuestro idioma es sinónima de “hermosura del rostro” y que se utiliza asimismo para dar nombre a un canto religioso matutino. Así llama Antonia Díaz de Lamarque, en una de sus hermosas y sentidas poesías espirituales, a la Virgen María: “Virgen pura, del Sol eterno refulgente Aurora”.[20]

Esa sonrisa matinal, quizá la hora más poética del día, la más propicia para la meditación y la contemplación, cuyo despuntar pretende impedir por todos los medios el monstruo de las tinieblas, es como un jovial abrazo cósmico, un bostezo inicial y desenfadado de la luz diurna que, tras el sueño nocturno o la semi-muerte que es el dormir, despuerta y se abre de nuevo a la vida para trasmitirle su aliento. En ella se expresa simbólicamente el gozo

del alma que vive con arreglo al Dharma, hechida de la Luz de la Verdad. Pero es tal el poder del dragón del ego y tan espantoso el terror que impone con su horrible presencia, que hiela esa sonrisa auroral del alma, congelándose y rodeándola de tristes sombras.

A propósito de lo que antes decíamos acerca de la belleza, la poesía y la música, señalemos que el *Rig-Veda* se nos presenta a *Ushas,* la Aurora, como una hermosa joven que ríe y canta. De ella se dice que "tiene alas métricas" (refiriéndose a la métrica que entraña la poesía mágica o los cantos encantatorios); alas capaces de construir un "cuerpo" festivo, espiritual bello y luminoso, hecho de beatitud, de luz y de sonido rítmico, capaz de embellecer y beatificar o santificar (Coomaraswamy acuña el neologismo inglés *beautific,* forma adjetiva del verbo *to beauify*, "embellecer", o quizá mejor, resultante de la fusión de los adjetivos "bello", *beautiful,* y "beatífico", *beatific,* para plasmar ese concepto). Tales imágenes se apoyan en la conexión o incluso coincidencia etimológica que en lengua sánscrita existe entre las palabas utilizadas para expresar tales ideas: *arc* significa tanto "brillar" como "sonar" o "cantar", y *svar* encierra el doble sentido de "luz" y "sonido". Para la concepción védica, la luz resuena y canta sutilmente, y al hacerlo irradia belleza. [21]

20. A. Díaz de Lamarque, *Poesías religiosas,* Barcelona, 1889, p. 73.

21. A.K. Coomaraswamy, "Beauty, Light and Sound", en *What is Civilisation*, Cambridge, 1989, pp. 42-47.

Asociada a la mujer, habría que evocar aquí también una manifestación o modalidad de alegría, harto sutil, delicada y evanescente, pero muy importante para la vida: la Ilusión. Algo que va muy ligado a la felicidad, a la salud del alma, a la riqueza interior. La palabra "ilusión", por supuesto, entendida en su acepción positiva, como entusiasmo creador o como pasión lúcida, como toque de gracia que nos ayuda a hacer bien lo que hacemos, y en concreto nos ayuda a hacer bien esa gran tarea o quehacer que es la vida.

En relación con esta voz hembra, nos sale una vez más al paso la doble faz de lo femenino. Por un lado, "ilusión" como sinónimo de engaño, espejismo,

irrealidad, algo falso que no es lo que parece; la ilusión que forja monstruos. Por otro, ilusión como alegría esperanzada, como vivencia gozosa y placentera que anticipa un feliz resultado, como complacencia viva en alguna cosa, actividad o experiencia. En el primer caso, se trata de una *ilusión* que va en contra de nuestra naturaleza de seres racionales y nos hace vivir como *ilusos,* alucinados y engañados (el mundo propio de la draconeidad). En el segundo, nos encontramos con una *ilusión* sana, fuerte, que nos hace *vivir ilusionados,* de forma positiva y afirmadora, llenos de luz y alegría, y derramando luz y alegría sobre las cosas y las personas que configuran nuestro contorno vital.

La ilusión actúa en este caso como fuerza potenciadora de la creatividad: despierta en nosotros el ímpetu luchador y nos da ánimos para librar el gran combate; nos lleva a descubrir lo mejor de la realidad y hace que aflore lo mejor de nosotros mismos. Es una luz cordial que nos permite proyectar con acierto nuestra vida y llevar a cabo con empuje y tenacidad lo proyectado. Un resplandor anímico que ilumina todas las cosas, rodeando la propia vida de un halo a la vez serio y risueño. Un aura o brisa clara, encendida y estimulada, que nos impulsa a hacer con entusiasmo y placer cuanto tenemos que hacer. Cabría recordar aquí la dicotomía o contraposición orteguiana entre la ilusión (fuerza femenina, blanda y poética) y el deber (poder masculino, duro y coercitivo): dos palancas que están llamadas a aliarse y actuar al unísono, reforzándose recíprocamente, si queremos que nuestra vida alcance su más alto nivel.

Es esta Ilusión positiva, letificante y vivificante, la que encarna la Dama solar amenazada por el dragón: la ilusión verdadera frente a la ilusión falsa y falsificadora; la ilusión que se nutre de la verdad y ayuda a vivir en la verdad, frente a la ilusión que engaña e induce a error, que hace vivir en la mentira, alejándonos de la verdad y hundiéndonos en las sombras de la perdición.

**Riqueza, Salud y Vida**

La mujer evoca también la idea de Fortuna, de Prosperidad, de Riqueza. La verdadera riqueza, aquella que ennoblece y eleva al ser humano, que colma sus más hondos anhelos. La riqueza interior, la riqueza espiritual, íntima y personal, que lo eleva por encima de la bajeza y la miseria moral. La riqueza cordial, que transforma en oro cuanto mira o toca, que es capaz de transmutar la escasez en abundancia y la pobreza en opulencia. La riqueza que da y se da sin cesar; la riqueza que nunca se agota y que, cual fuente inagotable, tiene siempre para dar; la riqueza de la generosidad, que más tiene cuanto más da.

También la fortuna como "buena suerte" que nos da o nos hace encontrar aquello que necesitamos, que nos conviene en un momento determinado. La buena suerte que, bajo la apariencia de "casualidad"- aunque tras ella está la mano de la Providencia- pone en nuestro camino a lo largo de la vida aquellas circunstancias favorables a las que debemos todo, aquellas personas que tanto nos han dado y que tanto bien nos han hecho. La persona realmente rica y afortunada es la que posee esa riqueza y esa plenitud interiores que capacitan para descubrir el sentido de cuanto a uno le sucede y que convierten en algo valioso hasta las cosas más pequeñas e insignificantes de la vida. Todo lo cual, por cierto, viene a evocar de nuevo la imagen del tesoro.

Se trata de dones o cualidades que los mitos antiguos y la simbología tradicional encarnan en una divinidad femenina, que es la encargada de otorgarlos a los hombres. Baste recordar, a título de ejemplo, las figuras de *Ashi Vanuh*i, la mujer celeste distribuidora de la riqueza y la prosperidad del hogar, dadora de la belleza y la victoria, en el Zoroastrismo; la diosa *Fortuna*, con su cuerno de la abundancia al brazo, en la antigua religión romana; la diosa germánica *Freya*, cuyo carácter de dispensadora generosa de bienes y gracias queda plasmado en su sobrenombre de *Gefn*, etimológicamente vinculado al verbo "dar" (alemán *geben*, neerlandés *geven*); y, por supuesto, la diosa *Lakshmi,* la Madre divina de la tradición

hindú, esposa de Vishnú, el dios protector del orden cósmico, y de Indra, el guerrero divino vencedor del dragón Vritra.

Es significativo que a Lakshmi, al igual que a Sita, una de sus formas de manifestación, se le apliquen los epítetos “la Fortuna” o “la Millonaria”, Sita, en concreto, representa la fertilidad de la tierra, las fuerzas dadoras de vida, la potencia generadora de la naturaleza, el manantial del que brota la riqueza de los campos. De ahí que sea venerada como protectora de la agricultura y de las cosechas. Su mismo nombre significa “surco”, el surco que hace el arado en la tierra para permitir la siembra, el cual suele ser equiparado simbólicamente a la vulva de la mujer. Según la leyenda, Sita nace precisamente en primavera, de uno de los surcos que su padre adoptivo, el rey Janaka, abre al arar ritualmente la tierra. Un significado semejante presenta la diosa Gea o Gaia, de la antigua mitología griega, personificación de la tierra, la cual, según los himnos homéricos, “da riqueza, orden pacífico, bellas mujeres y graciosos hijos”.[22]

Según la doctrina hindú, la diosa Lakshmi, la Madre celestial dadora de la riqueza y la abundancia, se halla en todo momento dispuesta a derramar sus dones sobre los seres humanos. Lo que ocurre es que, a menudo, los canales a través de los cuales han de descender sus bendiciones se hallan obturados por la acción suplantadora, acaparadora y obstruccionista del ego. Este es el significado que encierra el rapto de la princesa Sita por el monstruo Ravana en el mito indo-ario. Dicho secuestro ejemplifica el empobrecimiento en que queda sumida la vida humana cuando cae bajo la tiranía egolátrica o egocéntrica. A consecuencia de la desmedida ambición y avidez del ego, la fuente de las riquezas se cierra y angosta.

Y, puesto que hemos comparado a la Lakshmi hindú con la Freya germánica (en cuanto divinidades dadivosas, otorgadoras de dones), no estará de más recordar que también esta última es objetivo de un rapto o intento de rapto por parte del gigante que construyó para los dioses el castillo del Walhalla, el cual reclama a la diosa portadora y custodia del Brisingamen (el talismán o joya celestial) como pago de su labor. Freya es salvada de semejante

tentativa de secuestro por el dios Thor, cuyo papel como *Drachenkämpfer* y *Drachenbesieger* ya ha quedado puesto de relieve el páginas precedentes y que hará retroceder al ciclópeo constructor- recuérdese lo dicho anteriormente acerca del *gahakaraka* o "constructor de la prisión" del Budismo- con la fuerza invencible de su martillo Mjölnir.[23]

También la Sabiduría o Sophia, sobre la que luego hablaremos con más detenimiento, se perfila como un manantial de riqueza. A esta función letificante y enaltecedora, enriquecedora de la vida y colmadora de bienes propia de la Sabiduría, pero que el ego obstaculiza hasta el punto de hacerla imposible, hace referencia Suso cuando afirma que "la tierna Sabiduría", fiel amiga y amante, hace felices a los que la poseen y "da a los que la aman juventud y fuerza, nobleza y riqueza, honor y ardor [o entusiasmo], gran potencia y un nombre eterno".[24]

22. W.F. Otto, *Los dioses de Grecia*, cit, p. 129.

23. Sobre este tema Cf. L. Von Schröeder, *Die Vollendung des arischen Musteriums in Bayeuth,* cit, pp. 71 ss.

24. H. Suso, *Vie*, I, III, *Oeuvres complétes*, París, 1977, p. 159 s.

No podría dejar de mencionarse, en este elenco de fuerzas y realidades con vestimenta lingüística o conceptual femenina, la Vida, que es lo que quizá simboliza por excelencia la mujer. No en vano el nombre de *Eva*, la primera mujer, la mujer por antonomasia en el mito cristiano sobre los orígenes, significa en hebreo "vida". Sobre todo, aspecto éste que aquí nos interesa de manera especial, la mujer simboliza la Vida en sentido eminente, la Vida que "es más que vida", la Vida eterna y perdurable, la Inmortalidad, la *Amrita* o *Amata* de la civilización sacra hindú-budista (obsérvese la similitud fonética entre la palabra sánscrita *amata*- que significa literalmente "sin-muerte"- y la española "amada", o aún más la italiana "amata"). Es la Vida que se opone a la muerte y que triunfa sobre ella. La Fuerza de vida ante la cual la muerte

(la femineidad negativa, devoradora y destructoria bajo forma de dragón) pierde todo su poder y se ve obligada a retroceder.

Habría que añadir, por último, entre las ideas que evoca la figura de la mujer, la de la Salud, y, ligada a ella, por lazos tanto conceptuales como etimológicos, la Santidad y la Salvación, esto es, la Vida sana y salva, la Vida santa, la Vida buena, plena e íntegra. La Vida que no sufre menoscabo de ningún tipo y que se afirma victoriosa frente a las potencias de la enfermedad espiritual, de la perdió y la condenación. La elevación hacia lo alto que sana y vigoriza, que vence a la tendencia al abatimiento, al hundimiento en los abismos infernales.

Es la Salud integral: de cuerpo, alma y espíritu. La salud como riqueza y plenitud de vida. Salud que Platón ponía en relación con la armonía y la virtud, con la justicia o recto ordenamiento de la totalidad de nuestras funciones vitales. Es el o la *Heil* de la tradición germánica, que encierra los significados de felicidad, integridad, totalidad, abundancia, bendición, ausencia de mal o de pecado (aunque en el alemán actual la palabra *Heil* es neutra, en la antigua lengua germánica era femenina). Para Walter Baetke, el contenido de tal vocablo viene determinado por la confluencia de los conceptos latinos *fortuna y salus*. El hombre *heilig*, que tiene la *Heil,* es el hombre sano, bueno, íntegro, recto y honrado (en el alemán actual *heilig* significa “santo” o “sagrado”).

Se trata en la concepción germánica, de una cualidad que implica una protección del más allá, de las fuerzas divinas. Es interesante observar, por otra parte, que la noción de *Heil* se aplica asimismo a la abundancia de los campos (así se habla, por ejemplo, de *Ernte-heil,* salud o abundancia de cosecha), yendo también asociada a la realieza sacral, en una concepción que perdurará más allá incluso de la Edad Media. El Rey o Emperador es concebido como portador de la *Königsheil,* fuerza de salud y de

abundancia, cuya característica más notable es que “desborda y llena a los demás con su riqueza”.[25] (Todavía en alemán la palabra para designar al Reino o Imperio, *Reich,* es idéntica al adjetivo *reich,* “rico”, como eco de esta concepción, ya que es en el *Reich* donde se concentra la *Heil* del monarca o titular de la realeza).

Esta alta Salud es la que promete la Dama solar que el héroe ha de liberar de la opresión del dragón. Y siendo símbolo de la Salud, la Dama solar es también emblema viviente de la Medicina, el arte o ciencia de sanar. Esa mano diestra que es capaz de curarnos y devolvernos la salud. Que es justamente lo que necesitamos, pues el egoísmo es una enfermedad, la peor de las enfermedades, causa y raíz de otras muchas dolencias y afecciones que nos aquejan a lo largo de la vida. *Salus infirmorum*, “Salud de los enfermos”, es uno de los títulos otorgados a la Virgen María en las letanías.

Todas estas cosas- verdad, amor, virtud, belleza, alegría, libertad, riqueza, salud, vida- son las que el héroe tiene a la vista cuando, contemplando a su Dama, se enfrenta valientemente al dragón, cuando decide plantarle cara y emprender el camino arduo y difícil de la dracomaquia. Las realidades que expresan y recubren tales palabras son las que aspira a conquistar el guerrero que lucha con la bestia del averno. Y para alcanzarlas ha de vencer primero a esta última, pues el el ego-dragón el que cierra el paso que a ellas conduce, el que veda el accieso a tales riquezas, y al mismo tiempo el que las pisotea, mancilla, corroe y degrada, sepultándolas en su negra caverna.

### La Sabiduría, novia celestial

De todos los significados enumerados en el epígrafe anterior, uno descuella entre los demás con brillo especial: el de la mujer como encarnación simbólica de la Sabiduría.

Es la *Gnosis* o *Sophia* como forma superior y trascendente de conocimiento; la *Prajna* de la tradición budista; la *Jnana* de la doctrina hindú; la *Maarifat* o *Irfan* del Islam. La Sapiencia, que entraña una mirada honda y penetrante sobre la realidad, una visión o intuición clara de las cosas, con capacidad

para ver dentro de ellas (*in-sight* en inglés, *Ein-sicht* en alemán), y gracias a la cual se hace posible encontrar y hacer realidad en la propia vida todos los valores, virtudes y cualidades que acabamos de ver.

25. W. Grönbech, *Kultur und Religion der Germanen,* cit., Vol. I, pp. 109-126; W. Baetke, *Vorm Geist und Erbe Thules*, Göttingen, 1941, pp. 33-38.

La Sabiduría transcendente que, como un don del Cielo, nos ilumina y orienta, nos ensena cómo vivir y cómo morir, cómo actuar y cómo conducirnos a lo largo de nuestro devenir terreno para lograr una existencia plenamente humana, libre y dichosa, con el máximo fruto para nosotros y para los demás. La Ciencia integral y sagrada que nos permite conocernos y conocer el Todo universal del que formamos parte, lo que implica descubrir las relaciones y vínculos existentes entre nuestra vida personal, la vida cósmica y la Vida divina o metacósmica.

En el ambiente oscuro del *Kali-Yuga* esa Sabiduría se nos aparece por fuerza como Verdad oculta que, aunque recubierta de nieblas y fragosidades, luce invencible en medio de las tinieblas. La "Palabra perdida", orientadora y dadora de vida, que hay que volver a encontrar; el Verbo cálido y luminoso, sin el cual no podemos llevar una vida auténticamente humana, y cuya pérdida nos hace deambular extraviados en el valle de las sombras. Y que una vez recuperada, alumbra, orienta y enriquece nuestra vida cual compañera inmejorable; un patrimonio espiritual que recibimos como un regalo de Dios, como un tesoro divino o como una amada que nos está destinada desde siempre y que nos sale al encuentro desde lo alto.

La concepción de la Sabiduría como mujer constituye un *leitmotiv* de la doctrina tradicional. En todas las tradiciones podemos encontrar una entidad femenina que personifica simbólicamente la Gnosis o Sabiduría integral, la Inteligencia divina o la Luz iluminadora de lo alto. Nos limitaremos a señalar algunos ejemplos especialmente instructivos: *Maat,* la diosa de la verdad y del orden inteligente en la antigua religión egipcia, hija de Ra y esposa de

Thoth, el dios sabio, inventor de la escritura y de las leyes; *Sarasvati,* la forjadora del lenguaje y diosa del pensamiento, de la ciencia y del arte, esposa de Brahma, el dios creador, en la mitología hindú; *Palas Atenea* en la mitología griega o la *Venus* celeste de Plotino y el Neoplatonismo; la *Minerva* romana, patrona de la actividad intelectual, de las ciencias y de las artes; *Snotra*, la diosa germánica inteligente y sabia; la *Brighid* o *Belisama* de la tradición céltica, identificada por los romanos con su Minerva; la *Binah,* "Comprensión" o "Inteligencia" divina, que figura en lo alto del árbol sefirótico cabalístico y que es la "Madre cósmica" en que Yahvéh se contempla como en un espejo supremo. También la *Prajna* budista, "Sabiduría trascendente" o "Sabiduría suprema liberadora", suele ser representada a menudo bajo forma femenina. A esta larga lista habría que añadir la figura de Fátima, la hija del Profeta Muhammad y esposa del Imam Alí, en la tradición islámica, considerada sobre todo por los chíitas como encarnación de la sabiduría y de la perfección femenina.

No podría dejar de mencionarse la *Sophia* o Sabiduría divina, que tanta importancia cobra en algunas ramas del Cristianismo ortodoxo oriental y en la Teosofía cristiana occidental. En la doctrina sofiánica de autores como Böhme, Gichtel o Baader, la Sophia es descrita como la Novia celestial que Dios entregó a Adán como prenda de su grandeza espiritual. En tal sentido, la Sophia se identifica con la *Imago* o Imagen divina que el Creador grabó en el primer hombre y que éste perdió a consecuencia de la caída. Al hacer roto su vínculo directo con la Divinidad, la Novia celeste se sintió traicionada y le abandonó, pero permaneciendo oculta a la espera de volver de nuevo a su infiel compañero.

Figuración de la Sabiduría divina es también la *Donna gentile* del Dante y los *Fedeli d'Amore,* encarnación simbólica de la *divina Sapienza*, caracterizada por su "dulce sonrisa", y que el poeta toscano personificará en su *Beatrice*, cuyo nombre significa literalmente "la que da la beatitud", la amada que hace feliz, "beato" o "bienaventurado" al amante. La "Dama invisible" de Heinrich Seuse (Suso), que no es otra cosa que la "Sabiduría eterna" (*die Ewige Weisheit*).

Angelus Silesius, quien no se cansará de cantar la gran riqueza que encierra la Sabiduría, afirma en uno de sus bellos epigramas que “la Sabiduría es la mejor mujer” (*Die Wiesheit ist das veste Weib*), la más deliciosa y extraordinaria hembra que hombre alguno pueda imaginar:

*Begehrest du ein Weib, die pr’”achtig, Reich und fein:*

*So nimm die Weisheit nur, sie wird alles sein*

(“Si anhelas una mujer que sea espléndida, rica y bella:/ Toma únicamente a la Sabiduría; ella será todo para ti”). 26

Ya que halbamos de la Sabiduría como arquetipo femenino, como mujer radiante o dama solar, no estará de más decir algunas palabras acerca del nexo que une la Sabiduría y la Belleza, atributo femenino por excelencia. El reconocimiento del binomio o bi-unidad Sabiduría-Belleza es pieza clave en cualquier doctrina sapiencial, siendo reconocida y proclamada por todas las vías místicas y constituyendo un patrimonio común de todas las tradiciones: la Sabiduría y la Belleza como aspectos o cualidades de la Realidad divina; la vida sabia como vía para lograr la belleza del alma.

Por la conexión que tiene con la verdad y con la luz, la Sabiduría se perfila como algo esencial y extraordinariamente bello, que no sólo permite descubrir la belleza de la vida, de las cosas y las personas, sino que ella misma crea belleza, irradiando belleza con su mera presencia. La Sabiduría, en

26. A. Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann*, III, 193.

efecto, embellece la vida, el carácter y la manera de ser de la persona que se entrega a su cultivo. Es, en fin, en la Sophia divina donde radica la máxima belleza.

El Rey Salomón la piropea diciendo que “es más bella que el sol”, y se

declara “enamorado de su hermosura”; por eso la buscó desde muy joven y procuró tomarlas por esposa.[27] De “novia bellísima” (*allerschönste Braut*), “la más bella entre las mujeres” (*du schönste unter den Weibern*), califica a la Sophia divina Gottfried Arnold, místico alemán del siglo XVII, en sus poesías y textos sofiánicos. [28]

La concepción de la Sabiduría como hermosa mujer cuyo amor hay que conquistar aparece asimismo en el simbolismo de la Alquimia. Es significativo que “la Piedra filosofal”, expresión hermética que alude a la Sabiduría y su poder transformador, sea figurada indistintamente como una piedra preciosa o como una preciosa doncella. Pero sobre esto hablaremos luego.

Pocas figuras expresan la unión de sabiduría y belleza de una manera tan plástica y directa como Atenea en la antigua mitología griega. Diosa de la sabiduría y de la guerra, del combate inteligente puesto al servicio de la paz y la justicia- André Bonnard la define como “la Inteligencia armada para las obras de la paz”, “la Sabiduría de las ciudades pacíficas y valientes”-, esquiva pero pronta a la sonrisa, Atenea se aparece como una virgen particularmente agraciada.[29] Con su rostro de finas facciones y bien cincelado perfil, con su cuerpo estilizado, esbelto y de armónicas proporciones, la joven guerrera es la perfecta encarnación de la hermosura. Junto con Apolo, dios también él de la inteligencia y la armonía, encarna el idea helénico de belleza. Es tal su beldad, su gracia y esplendor, que cuando nació de la cabeza de su padre Zeus, bailando y armada de lanza y casco, el sol se detuvo para contemplarla. El arte griego nos ha legado magníficas muestras del irresistible atractivo de la inteligente y sabia diosa “de los ojos claros” (los ojos claros como símbolo de luminosidad en el mirar, de belleza, pulcritud y claridad en la visión).

27. Sab. 7, 29; 8-2.

28. G. Arnold, *Das Geheimnis der göttlichen Sophia*, Cap. XVII, Cf. E. Seeberg, op.*cit,* p. 361.

29. A. Bonnard, *Les dieux de la Gréce,* Lausanne, 1963, pp. 59 ss.

Para la tradición cristiana la más excelsa personificación femenina de la unión de estos dos atributos es, sin lugar a dudas, la Virgen María, en cuya persona se unen ambos de forma insuperable, y en la que, por cierto, se da también la cualidad de vencedora del dragón, como ya hemos visto. Por un lado, se resalta su "soberana belleza", su "hermosura imponderable y más que humana", hermosura o belleza que es tanto del alma como del cuerpo. De ella dice San Gregorio Nacianceno: "aventaja a todo lo creado por el esplendor de la belleza". Y San Antonio de Padua ensalza su bellísimo rostro, en el que los ángeles "ansiaban mirarse, pues brillaba como el sol en su fulgor pleno". Por otro lado, entre su prerrogativa figura además, la sabiduría, la lúcida inteligencia, "la maravillosa ciencia sobre las cosas divinas". Según San Bernardino de Siena, "la Virgen fue iluminada en su inteligencia con una claridad sin igual ni semejante, que el Espíritu Santo infundió en ella"; de ahí su nombre, que quiere decir "Iluminada". 30

En las tradiciones orientales no faltan las alusiones a esta simbiosis de belleza y sabiduría. Hablando de "los Tres Tesoros" del Budismo- el *Buddha*, el *Dharma* y la *Sangha;* es decir, el Iluminado o Ser-Luz, la Ley o Norma, y la Comunidad-, el maestro zen coreano Seung Sahn pone de relieve la conexión, o incluso identidad, existente entre cada uno de esos tres tesoros con los tres elementos que integran la tríada bien-verdad-belleza, la cual, a su vez, se corresponde con otra tríada no menos importante para la tradición budista: moral-fe-sabiduría. El *Buddha* se identifica con la sabiduría y la belleza; el *Dharma,* con la verdad y la fe; la *Sangha,* con la moral y el bien. Cuando se practica con tenacidad y disciplina, ensena Saung Sahn, la mente se vuelve más clara, se logra el equilibrio entre pensamientos y emociones, y entonces se hace posible captar la belleza del mundo. Eliminamos la ignorancia y vemos nuestra propia naturaleza: "entonces aparece la

Sabiduría, esto es, la belleza y la verdad auténticas”. Al alcanzar la belleza, lo que es tanto como decir alcanzar la sabiduría, uno se convierte en Buddha: todo se revela entonces como belleza. “Todo lo que ves, oyes, hueles, gustas, tocas y piensas es belleza”. 31

La sabiduría guarda una especial relación con el arte, es decir, con el buen hacer, con la habilidad y destreza en el manejo de la realidad en alguno de sus aspectos. En todas las lenguas y tradiciones la palabra que designa a la sabiduría lleva implícito este significado de pericia o maestría artesana. No es casualidad que Atenea, la Virgen sabia y aguerrida, que combate las guerras de la inteligencia, fuera en

30. P. Rambla O.F.M., *Tratado popular sobre la Santísima Virgen*, Barcelona, 1954, pp. 211-220.

31. Seung Sahn, *The Compass of Zen*, cit, pp. 25-40.

la antigua Grecia la patrona de las artes, con el sobrenombre de *Ergane,* “Artesana”. Y a este respecto hay que añadir que la sabiduría es, sobre todo, el arte de la vida, la ciencia y el método que nos enseña a vivir como es debido. Concepto éste que encierra un simbolismo femenil por partida doble, por incluir las nociones “femeninas” (según lo antes apuntado) de arte y de vida.

**La mujer como tesoro: su dulce compañía**

Puesto que antes hemos hablado del tesoro como símbolo de la Sabiduría, no estará de más señalar que también la mujer, encarnación simbólica de la Sabiduría, puede ser contemplada como tesoro. En algunos relatos míticos el tesoro y la mujer guardan tan estrecha relación, que a veces se confunden. La joven diosa o princesa que hay que rescatar del dragón constituye el tesoro mismo que está reservado al vencedor en la gran batalla.

Esta significación de la mujer como tesoro aparece con especial claridad en la Freya germánica, la bella y juvenil diosa dispensadora de la riqueza,

portadora del insigne Brisingamen, precioso collar o cinturón que otorga toda clase de dones, el cual, al rodear la totalidad de su ser, la convierte en preciosa joya a ella misma. Es significativo que Freya derrame lágrimas de oro y que su hija se llame *Hnoss,* que quiere decir “adorno” y “joya”. [32]

Tesoro viviente es para el hombre la mujer amada, en quien encuentra calor, aliento y protección. Tesoro en el que pervive el eco áureo del Paraíso primordial, como si en ella se hubiera conservado la mágica resonancia de su belleza y dulzura. No es casualidad que en algunos idiomas se utilice la expresión “mi tesoro” o “querido tesoro” (*mein Schatz*, el alemán; *lieve schat*, en neerlandés; *mon trésor,* en francés), para referirse a la mujer amada. Y no deja de ser interesante observar que, en esta terminología erótica, la palabra “tesoro” lleva implícitamente contenida, a través del concepto del oro, la idea solar: es significativo que la expresión alemana *Du bist mein Schatz* tenga su equivalente en la española “eres mi sol”.

En la mujer se compendia el tesoro que supone *la compañía*, el saberse y sentirse acompañado, eso tan misterioso y delicado que tanto necesitamos los seres humanos y que es como una bendición del Cielo. “No es bueno que el hombre esté solo”, dice Dios en el relato bíblico del Génesis antes de crear a la mujer, indicando que ésta es creada para que lo acompañe. La mujer encarna esa grata y dulce compañía que, amasada de comprensión y calor humano, de amor y ternura, nos impide estar solos, aislarnos, encerrarnos en nosotros mismos, y que, al hacerlo, hace vividera la vida. Es la

32. R.L.M. Derolez, *Les dieux et la religión des Germains*, París, 1962, p. 149

compañía entrañable que elimina realmente los males de la soledad: la soledad negativa que hace de la vida un desierto, una soledumbre, un terreno yermo y estéril; esa soledad que acentúa todos los errores y todas las aberraciones, que es reducto de tristeza, desorientación y extravío. Tesoro que acompaña al hombre en el largo camino de la vida, la mujer, con su simple presencia, orienta, corrige, enseña, atempera, conforta, consuela,

aplaca o enciende: aplaca y rebaja los excesos de su compañero macho, al mismo tiempo que compensa su deficiencias, estimulando aquellas energías que han de remediarlas. Difícilmente podría el hombre recorrer su camino en la vida sin la mujer.

Valioso tesoro- a la par que mujer amable, rebosante de amor y digna de ser amada por encima de todo- es también la Sabiduría: el tesoro de los tesoros, la joya fundamental y suprema de la vida, la compañera por excelencia. Un tesoro cálido y palpitante, vivo y vivificante, que sólo podemos conquistar- al igual que la mujer amada- por medio del amor, ese amor que hace nacer y da aliento a la *filo-sofía,* la actividad intelectual buscadora de las raíces de las cosas y de su sentido profundo, y que, como su mismo nombre indica, es "amor a la sabiduría". Un tesoro inalcanzable y sepultado para siempre en tanto vivamos bajo la alucinación egocéntrica y su errónea visión de las cosas.

"Novia-tesoro", *Braut-schatz,* llama Gottfried Arnold a la divina *Sophia,* compañera de Adán, el primer hombre, del que se separó a causa de su infidelidad. Calificando a la Sabiduría o *Sophia* de "la novia más hermosa", Arnold no se cansa de repetir que, si el hombre se une fiel y amorosamente a esta prometida celestial, si "establece una alianza como es debido con este tesoro encontrado", tendrá todo cuanto necesita para la Eternidad y olvidará todas las preocupaciones terrenas. Y agrega que de tal unión amorosa entre el hombre y la Sabiduría nacerán las virtudes que adornan la vida humana y la llevan a la plenitud.[33]

La Sabiduría es la compañera por excelencia para todo mortal, sea hombre o mujer. La novia y amante suprema que nunca nos abandona, que nos acompaña tanto en los mejores como en los peores momentos. Guía insuperable, la Sabiduría nos muestra el norte y el rumbo a seguir. Gracias a ella descubrimos el valor de las cosas y el sentido de la vida. Hija del Sol, es gracias a su luz que podemos ver al dragón, combatirlo con éxito y asestarle el golpe mortal. De "la mejor compañera" es calificada a menudo Atenea, encarnación de la sensatez y la sapiencia.

33. G. Arnold*, op. cit,* pp. 362 s.

No podríamos encontrar mejor acompañante en el camino de la vida de la Sofía. Camarada y amiga insustituible, hace fácil y grata la dura caminata; pues no sólo nos muestra la senda por la que hemos de encauzar nuestros pasos y nos anima a recorrerla, sino que cura y restaña las heridas sufridas en el peregrinar y batallar terrenos. Compañera que transfigura todo cuanto toca, es el preciado talismán que toda persona inteligente se esforzará por poseer y hacer suyo para siempre, el máximo tesoro de la vida.

Por desgracia, los hombres suelen darle la espalda, abandonándola para ir el busca de otros amores, falsos, groseros y espurios. Engañados por los espejismos y las ilusas fantasías del ego, renuncia a tan noble amiga y eficaz alianza, sin darse cuenta de lo que con ello pierden, insensibles al mal que sobre sí mismos lanzan con tan insensato proceder. Despreciando la Sabiduría se condenan a la ignorancia y al error, y en consecuencia se hunden en la miseria, quedando recluidos en una soledad angustiosa.

## La Piedra filosofal y las Aguas mercuriales

Bajo las imágenes del tesoro y de la mujer es descrita con frecuencia en la doctrina alquímica la “Piedra filosofal”, esa piedra mística y prodigiosa capaz de transformar en oro el vil metal del alma humana y que no es sino la Sabiduría considerada en su función transmutadora de la persona. Identificada con el Mercurio- “Mercurio de los filósofos”, para distinguirlo del “mercurio vulgar”, que es el conocido y manejado por los químicos- la “Piedra filosofal” recibe el calificativo de “Tesoro incomparable”, diciéndose de ella que es “fuente de todos los bienes, ya que procura riquezas infinitas, y una larga vida sin achaques, para gozar de ellas”.34 Cesare della Riviera, alquimista italiano a caballo entre los siglos XVI u XVII, nos dice que la Piedra filosofal es “la Piedra de los Héroes”, la “Piedra heroica” protegida o

custodiada por el dragón y que se identifica con “el Vellocino de oro”, con “las manzanas doradas del Huerto de la Hespérides”, añadiendo que el dragón que hay que vencer no representa otra cosa que “la Tierra mágica”, “el Tártaro de los magos”, que “contiene y oculta dentro de sí dicha Piedra y semejante tesoro”. [35]

Muy elocuente es, a este respecto, el título de la obra del alquimista francés del siglo XV Nicolas Grosparmy, Le Trésor des Trésors (“El Tesoro de los Tesoros”), que punta precisamente a esta idea

34. Dom Pernety, *Dictionnaire myth-hermetique*, ed. de René Alleau, París, 1972, pp. 361, 223 ss.

35. Cesare della Riviera, *Il mondo mágico degli heroi*, ed. de Julius Evola, Carmagnola, 1978, pp. 38 ss, 54

de la Sabiduría alquímica como tesoro oculto. La Piedra filosofal, que constituye el secreto y cima del Arte Regia, recibe también, entre otros muchos, los nombres de “Piedra del Paraíso”, “Plata-viva”, siendo llamado el Mercurio “Agua Misteriosa”, “Agua Eterna”, “Agua Viva”, “Agua de Vida”, “Agua divina” o “Agua-Espíritu”. Ambos, la Piedra filosofal y el Mercurio, son concebidos como una Mujer, la “Dama de los filósofos”, la “Madre de las Aguas”, describiéndose a veces al segundo, el Mercurio, como “una diosa de maravillosa belleza”. Un antiguo texto dice, con respecto a este “Agua divina” o “Agua luminosa”, que es “ignorada por todos” y que “su naturaleza es difícil de contemplar”.[36]

Es importante señalar que esas “Aguas mercuriales” que tan decisivo papel juegan en la obra alquímica tiene una virtud básicamente disolvente: son aguas que disuelven todo lo efímero, que purifican cuanto tocan; que disuelven en especial el sentimiento del yo, que anulan el ego, lo desnudan y lo dejar inerme. En un grabado hermético aparece el Mercurio representado como una Virgen coronada que sostiene el “Árbol de la Filosofía” como si fuera su tronco y de cuya cabeza brotan las frondosas ramas. [37] Con relación a este respecto de la Alquimia, habría que recoger las ideas expuestas por

Eugéne Canseliet, según el cual la Piedra filosofal es, en realidad, “la Dama por excelencia”, “la Reina del Cielo”, la Virgen Nuestra Señora; la Naturaleza, en definitiva, que es la que enseña al filósofo o artista regio. “La Naturaleza es la preceptora, más exactamente la iniciadora del filósofo que, gracias a ella, puede liberarse del error”. [38] En esta noción alquímica de las “Aguas de Vida” reaparece la vinculación entre la mujer y las aguas a la que ya nos habíamos referido al hablar del simbolismo ctónico y acuático del dragón, sólo que aquí las aguas aparecen en una vertiente positiva, benéfica y purificadora, celeste y luminosa, antagónica a la entonces analizada (las aguas oscuras y cenagosas).

Muy interesantes, en relación con el tema que estamos estudiando, son aquellos textos alquímicos griegos que hablan de las fuerzas negativas o demonios que quieren impedir que el “Agua divina” transforme el Cobre en Oro y contra las cuales ha de actuar el artista filósofo. Idea que Julios Evola pone en relación con la conocida escena de la iconografía mitraísta en la cual varios animales inmundos, como la serpiente y el escorpión, tratan de impedir que la sangre del Toro cósmico

36. J. Evola, *La Tradizione ermetica*, Bari, 1948, pp. 33-40.

37. Dom Belin, *Les aventures du Philosophe inconnu*, ed. de Sylvain Matton, París, 1976, p. 70.

38. E. Canseliet, *L ‘Alchimie expliquée sur ses textes classiques*, París, 1972, pp. 35-54.

sacrificado por Mitra empape la tierra para darle nueva vida. [39] Todo ello guarda una gran similitud con la acción negativa del dragón en algunas leyendas al impedir que las aguas fluyan y puedan así ejercer su efecto vivificante regando los campos. Inmediatamente viene a la memoria la imagen de las aguas retenidas por Vritra en el mito indo-ario. En todas estas imágenes las aguas aparecen como un tesoro, el tesoro vital que ha de permitir el florecimiento de la vida una vez que haya sido descubierto y liberado de los poderes que lo mantienen oculto, encerrado e inoperante.

Hay, pues, fundamento para establecer un paralelismo entre la mujer cautiva del dragón y las aguas retenidas por Vritra, el dragón védico. Tanto en un caso como en el otro, se trata del “Agua de vida”, el Tesoro femenino vivificante, la influencia espiritual y sapiencial que ha de irrigar al campo de la existencia humana. La Mujer, el Agua, el Tesoro, la Piedra preciosa mágica y paradisíaca son, por tanto, expresiones simbólicas que apuntan a una misma realidad: la Femineidad salvadora que se ve amenazada, inmovilizada y sepultada por un desarrollo patológico, materialista y rebelde, de lo masculino y lo femenino, desarrollo que aparece concretado en la bestia dracónica. Es le derramarse de la Sabiduría, la irradiación de la Luz espiritual, la expansión de la Vida auténtica lo que obstaculiza la acción del dragón reteniendo a la mujer.

## La Divinidad y su Shakti

En la enumeración de realidades con vestimenta lingüística o conceptual femenina no podría faltar la Realidad o la Todo-Posibilidad; es decir, la Realidad última, absoluta y suprema, lo que es tanto como decir, la Divinidad o la Deidad, *die Gottheit* en la terminología de la mística alemana (Meister Eckhart, Tauler, Böhme, Baader). Con lo cual volvemos a lo dicho al principio del presente capítulo acerca de “el Tesoro oculto”.

Será oportuno recordar, a este respecto, lo que algunos autores han dicho acerca de la caracterización femenina del Tao, calificado por Lao-Tse de “Hembra misteriosa”, “Madre de los diez mil seres”, “la Puerta (o la Matriz) de todos los prodigios”. [40] La misma palabra china “Tao”, que suele traducirse por “la Vía”, y a veces por “la Razón” o “la Palabra”, es contemplada bajo una perspectiva todavía más femenina por un sinólogo como Erwin Rousselle, el cual ve el ella un residuo de antiguas concepciones matriarcales y la considera sinónima de la voz alemana *Führung* (Dirección o Liderazgo,

39. J. Evola, *op.cit*, p. 142.

40. Lao-Tse, *Tao-Te-King*, Cap. 1 y 6.

que, como hemos visto, es femenina), lo que le lleva a proponer expresiones tan peculiares como "la Líder del universo" (*die Führerin des Alls*) o "la Caudilla eterna" (*due ewige Führerin*), en vez de "el Tao", para verter a las lenguas europeas aquellos pasajes del *Tao-Te-King,* donde expresamente se menciona el Principio supremo.[41]

En la mística islámica se suele imaginar también a Dios, *Allah*, como una entidad femenina, como Amada o Mujer deseada. Los poetas sufíes dan a la Divinidad el nombre femenino de *Layla,* literalmente "la Noche", en muchos de sus poemas, que son poemas de amor. Así, Muhammad al-Harraq, para expresar que la ausencia o lejanía de la Amada es una pura alusión, dice: "¿Buscas a Layla, cuando ella está manifiesta en ti?".[42] En la terminología musulmana, en la que se utiliza con frecuencia el pronombre personal de la tercera persona, "El" (*Huwa*), para referirse a Dios, no es extraño ver sustituido este pronombre masculino por la forma femenina, "Ella" (*Hiya*), lo que tiene su justificación en el género femenino de la palabra *Dhat,* "Esencia", que designa a la Esencia divina, la Verdad que es Majestad y Belleza. "Ella" es, por tanto, un Nombre divino, como expresamente lo afirma Ibn Arabi. En boca de los autores sugíes puede encontrarse tanto la fórmula "yo soy Él" como la equivalente "yo soy Ella", en cuanto expresión de la Suprema Identidad (en la misma línea del upanishádico "yo soy Eso").[43]

La mística hindú abunda también en esta invocación a la Divinidad como Feminidad, como Amada y Madre, pudiendo citarse a este respecto el caso bien conocido de Sri Ramakrishna, el fiel devoto de Kali, "la Divina Madre", la Virgen Negra esposa de Shiva (aquí aparece de nuevo el negro, color de la noche). Y, aunque pueda parecer extraño, dentro de la tradición cristiana también puede encontrarse ejemplos de la atribución de nombres femeninos a Dios y al mismo Cristo, siendo éste descrito o aludido a veces bajo forma de mujer. Así, por ejemplo, San Luis María Grignion de Monfort llama al Hijo de Dios, en su calidad de "Sabiduría eterna" que ha creado el universo, "madre y artífice de todas las cosa", "bella y poderosa obrera", "amable y

soberana princesa", "hermosura, soberanamente recta".[44]

41. E. Rousselle, *Lau-Dsis Weg durch Seele, Geschichte und Welt*, Suhrkamp, Berlín, 1987, p. 10.

42. M. Lings, *What is Sufism?,* cit, p.89.

43. M. Lings, *Symbol and Archetype,* Cambridge, 1991, cit, pp. 27 s.

44. San L. Grignion de Monfort, *El Amor de la Sabiduría eterna*, en *Obras,* pp. 143 ss.

No hay que perder nunca de vista, por otra parte, que la Divinidad se define por esencia como Unidad, Verdad, Luz, Amor, Sabiduría, Misericordia, Vida, Bondad, Belleza, Grandeza, Majestad, Felicidad o Beatitud; es decir, por muchos de esos conceptos o términos femeninos a lo que hemos pasado revista más arriba. "La suprema Belleza" o "la Felicidad eterna" (la *Ananda* vedantina) son, por ejemplo, expresiones con las que se designa a la Realidad divina en las diversas tradiciones.

Conceptos a los cuales habría que añadir otros, igualmente femeninos y no menos importantes, como la Eternidad, la Infinitud, la Identidad, la Presencia, la Trascendencia (elevación por encima de lo existente, la lejanía, "las alturas") o la Inmanencia (presencia en el interior de la realidad, la intimidad, la cercanía y proximidad).

Pero la mujer aparece sobre todo, como símbolo de la *Shakti,* voz que en la terminología hindú designa a la Fuerza, el Poder o la Energía divina. Es decir, la Fuerza creadora o manifestadora de Dios, su Poder dispensador de gracia salvadora, que se identifica con el Juego o *Lila* divino. La Sahkti se corresponde con la *Sekhinah,* de la Kábala hebrea, el décimo y último de *sefiroth* (el punto final del árbol sefirótico), y con lo que el Taoísmo designa con el nombre de *Te,* palabra generalmente traducida como "Virtud" y que significa la Fuerza o Energía del Tao, del Principio supremo: su Poesía creadora, su Magia reveladora y sustentadora del orden cósmico.

En la espiritualidad cristiana el concepto de Shakti viene a encontrar su

correspondencia en las figuras de la divina Sophia y de la Virgen María, las cuales a su vez suelen considerarse como idénticas, alusivas a una misma realidad. En el Hinduismo la Shakti es concebida como “la Madre divina”, la Esposa de Dios y Madre del universo. Por ello recibe el nombre de *Amba*, “Madre”, apareciendo representada por diversas diosas, en su calidad de esposas de los diferentes dioses del panteón hindú.

La Shakti, nos dice Swami Muktananda, es “el poder de Dios otorgador de gracia”, “la gloria del Señor”, la Fuerza o Energía que “hace que surja toda la creación, tanto lo visible como lo invisible”. No puede haber nada más importante para la búsqueda del hombre, siendo su bendición “la dicha suprema y perpetua de los yoguis”. Por eso mismo constituye el tesoro o joya por excelencia, “la gema que concede todos los deseos”, pues en su superabundancia da un doble poder: el poder de acción (*kriya shakti*) y el poder de conocimiento (*jnana shakti*).[45]

45. Swami Muktananda*, El secreto de los siddhas,* trad. Ganeshpuri, 1982, pp. 11, 104, 161 y 180.

Típicas personificaciones de la Shakti divina son Parvati, Devi, Uma, Durga o Kali, las diversas formas que adopta la esposa de Shiva, el dios del Yoga, de la liberación y de la danza cósmica, una de las tres divinidades que integran la Trimurti o Tríada divina (junto a Brahma y Vishnú). Otra de las más características encarnaciones de la Shakti es la diosa Lakshmi, esposa de Vishnú, a la cual ya antes no hemos referido y cuya compleja personalidad presenta algunas facetas que arrojan luz sobre ciertos matices del simbolismo de la mujer-norte o mujer-tesoro, esto es, de la mujer en cuanto meta a alcanzar, en cuanto fuente dispensadora de bienes, así como sobre su secuetro por el monstruo egótico, el cual se interpone como barrera insalvable entre ella y el guerrero solar o amante-héroe que ha de liberarla y recuperarla.

Esposa de Vishnú, el dios conservador del orden cósmico. Lakshmi es la

Gran Madre celestial que mira amorosamente a la totalidad del universo. Encarnación de la amabilidad, la gracia y el encanto, además de dispensadora de la buena fortuna y la riqueza, como hemos visto, es la diosa de la felicidad y de la belleza. “Lakshmi es el *Ananda,* el éxtasis, la opulencia”, explica la mística hindú Ma suryananda Lakshmi, que la llama “la Guardiana eterna”, “la Existencia perfecta” que atrae a los hombres por su belleza y por la armonía que de ella dimana. En ella está el conocimiento y visión de la Verdad, “la Fuente a la que podemos volver sin cesar para abrevarnos de su contemplación”.[46]

Una de las formas de manifestación de Lakshmi es justamente Sita, la fiel esposa de Rama, la heroína que junto con su divino esposo protagoniza los principales sucesos del *Ramayana,* la gran epopeya indo-aria. Conviene tener presente que Rama, prototipo del héroe ario, gran rey y guerrero, es uno de los *avataras,* “encarnaciones” o “descensos” de Vishnú; o sea, una de las formas en que el dios defensor del Dharma, de la Ley sagrada y cósmica, se encarna para luchar contra las fuerzas del mal y restablecer el orden. De forma paralela, la fiel y casta Sita (para conservar la simetría conyugal), se perfila como un *avatara* femenino: es la aparición terrena de Lakshmi, la esposa celeste de Vishnú. Como personificación de la Shakti, la Princesa-diosa protagonista del *Ramayana* encarna la perfecta feminidad. Es el supremo ideal de mujer. Prototipo de la fidelidad conyugal, en ella se compendian la esencia del amor, la delicadeza y la belleza. Por su pureza, su castidad y su inquebrantable lealtad a Rama, su divino esposo, ha sido considerado siempre en la India como modelo de esposa fiel y tierna amante. Tendremos ocasión de volver sobre la figura de Sita y su significación como Shakti de Rama.

46. M. Suryananda Lakshmi, *Quelques aspects d’une sadhana,* cit, pp. 45-48.

## La Maya pura y celestial

Hemos hablado en un capítulo anterior de la mujer como encarnación simbólica de *Maya,* término que en la doctrina hindú se utiliza para designar la Magia o Ilusión cósmica. Aunque al analizar dicho concepto nos hemos centrado en uno de sus aspectos, el negativo, catagógico o descendente, que suele ser el más conocido y comentado, casi el único que se suele tener en cuenta, y que era el que aplicábamos para la interpretación del simbolismo del dragón: *Maya* como ignorancia, engaño, error, apariencia, ilusión, alucinación o espejismo. Volvamos ahora sobre este mismo concepto, pero para analizar su otra vertiente, positiva, anagógica o ascendente, sumamente valiosa para comprender el simbolismo de la mujer que estamos tratando de desentrañar.

Junto a su significado como Ilusión cósmica, la palabra sánscrita *Maya* (o *Maia*) puede ser también traducida como Arte divino. Es el Arte mágico por medio del cual el Brahman, el Principio supremo, lo Absoluto y Eterno, hacer surgir la relatividad, la manifestación universal, que se perfila así como una grandiosa obra artística. En tal sentido, el concepto Maya resulta sinónimo de Shakti y queda revestido de la connotación positiva, valiosa, benefactora y enaltecedora que en sí lleva el vocablo “arte”, en cuanto alusivo a la creación de belleza, de algo bien hecho o que trata de plasmar un ideal de perfección. Como obra surgida de las manos del Artista o Mago supremo que es Dios, refleja la perfección de su Autor, si bien de modo imperfecto.

Conviene aclarar que el término Maya- al igual que ocurre con la voz “magia”- sirve para designar tanto los “poderes mágicos” de la Divinidad como el resultado que producen dichos “poderes”. En ambos casos expresa la idea de ocultación, revestimiento ilusorio, apariencia engañosa que no es lo que parece. Se trata de un Poder formador, limitador y particularizador, semejante al poder de un ilusionista que, a base de trucos, hace que aparezca una serie de fenómenos que parecen muy reales. Maya hace aparecer lo irreal como real y lo real como irreal. Recubre lo absoluta y supremamente Real con una capa de irrealidad, de relatividad y de fugacidad. Hace que la Unidad o No-dualidad aparezca como multiplicidad y diversidad; que lo Absoluto aparezca como relativo; que la Realidad infinita,

inmutable e incondicionada, aparezca como finita, condicionada y cambiante, sometida al movimiento, a la alteración y la destrucción. Ahora bien, todo esto no tiene por qué considerarse en un sentido peyorativo; puede presentar esa doble faz, negativa y positiva, que acabamos de indicar.

Los autores hindúes distinguen una doble proyección de Maya: una *Avidya-Maya* o “Maya de la ignorancia”, que como su nombre idnica engaña, despista, desorienta y descarría; y una *Vidya-Maya* o “Maya de conocimiento”, la cual, ayudando a ver la verdad profunda de las cosas y a descubrir el significado de la vida, hace posible que el hombre encauce correctmente a sus pasos.

La primera se sobrepone a la Realidad como un velo que lo cubre y oculta. Es el velo oscuro y opaco que impide ver la auténtica Realidad; pro su causa la mirada se pierde en la multiplicidad de lo creado y no capta la Unidad divina que se halla tras todo ello y que le sirve de base y sustento. Cuando los hombres caen víctimas de tal “Maya de ignorancia”, toman el mundo efímero y relatico en el que viven como lo auténticamente real, creen incluso que es lo único real y verdadero, ignorando la verdadera Realidad.

Por el contrario, la segunda, aunque también recubre a la Realidad, lo hace como un velo traslúcido que, en vez de velarla, ocultarla o desfigurarla, la *desvela* y *re-vela.* Mientras la *Avidya-Maya* actúa como fuerza de dispersión y disgregación, como lazo que ata y esclaviza, la *Vidya-Maya* opera como fuerza de unidad y de libertad, de concentración y purificación. Mientras la *Avidya-Maya* nos distancia y aparta de nuestro fin último, haciendo que lo olvidemos por completo, la *Vidya-Maya* nos encamina hacia él, nos lo recuerda incesantemente y nos lo hace accesible.

La *Avidya-Maya,* como indica Ramakrishna, “le engaña a uno con las cosas del mundo”, haciendo que nos apartemos de Dios. La *Vidya-Maya*, en cambio, “le lleva a uno hacia Dios”, haciendo que nos liberemos del apego mundano y nos elevemos por encima de las cosas materiales.[47] En la misma línea se expresa Swami Sivananda, quien subraya que mientras la *Avidya-Maya* “te hace descender por el sendero de la esclavitud”, la *Vidya-Maya* “te

lleva por el sendero de la liberación". La "Maya de ignorancia", con gran astucia y artería, nos pone continuamente cepos para atraparnos y nos envuelven en incontables engaños, labor que la "Maya de conocimiento" se encarga de deshacer con no menor habilidad.[48]

A este tema ha dedicado párrafos penetrantes Frithjof Schuon en varias de sus obras, mostrando con su habitual lucidez la diferencia existente entre una y otra faceta de Maya. Frente a "la Maya impura", la Maya satánica y tentadora, cuyo influjo actúa en sentido descendente y centrífugo, descentrando al individuo y tirando del alma hacia abajo- observa el citado autor tradicional-, se alza, como su antítesis, "la Maya pura", la Maya celestial y divina, que ejerce una acción de signo contrario, centrípeto y ascendente, centrando el sujeto y tirando de él hacia arriba. Si la primera es la fuerza que hace surgir la diversificación de los fenómenos y que ocasiona la escisión entre el Centro y la periferia, atrayendo al ser humano hacia esta última, la segunda es la fuerza sobrenatural de la que se vale el

47. *El evangelio de Sri Ramakrishna*, Vol. I, p. 361; Vol. III, p. 173.

48. Swami Sivananda, *Senda divina*, Vol I, p. 280 s.

Señor del cosmos para atraer hacia sí a las almas y socorrerlas en su peregrinar terreno; nos ayuda a encontrar de nuevo el Centro del que nos habíamos alejado y con ello nos devuelve la paz. Ambos extremos, continúa diciendo Schuon, se hallan encarnados simbólicamente en los dos tipos antagónicos de mujer a lo que antes aludíamos. En el primer paso, tenemos el tipo de la mujer "pecadora" y "tentadora", succionadora y devoradora de la virilidad, la amante fatal que acarrea la perdición: en el mito, Eva que actúa como incitación para la caída o "pecado original"; o Eurídice que hace volver la cabeza a Orfeo al salir éste del mundo infernal. En el segundo caso, nos encontramos con la mujer que socorre y atrae: que socorre como "Madre" y atrae como "Virgen". Es la mujer que acude como Gracia auxiliadora y salvadora (la Virgen María en el Cristianismo, *Kwan-Yin* en el

Budismo mahayánico, las *Taras* y las *Dakinis* en el Budismo tibetano).[49]

Según Ramakrishna, la *Vidya-Maya* (o Maya benéfica) nos ayuda a percibir lo relativo de una manera realista, con arreglo a la verdad, como relativo, y por lo tanto, como expresión de y cauce hacia lo Absoluto. Si el hombre dominado por la *Avidya-Maya* se halla centrdo en su ego, creyendo como suyo lo que posee (su mujer, sus padres e hijos, sus amistades, sus capacidades y cualidades, sus buenes y propiedades), el hombre que vive en brazos de la *Vidya-Maya* sabe que su ego no es nada importante, que Dios y no él es quien hace todo, y que todo cuanto posee no le pertenece, sino que pertenece únicamente a Dios, que se lo ha confiado temporalmente y que igual que se lo ha dado, se le puede quitar.

Refiriéndose a la doble dimensión de Maya, Ramakrishna establece un instructivo paralelismo simbólico con la mujer, que va en la línea de lo apuntado por Filón acerca de la mujer-virtud y la mujer-vicio. El PAramahamsa afirma: "Así como hay mujeres dotadas de *vidya-shakti,* también las hay con *avidya-shakti.* Una mujer dotada de atributos espirituales lleva a un hombre hacia Dios; pero una mujer que es la personificación del engaño, le hace olvidar a Dios y lo ahoga en el océano de la mundanidad.[50]

De la *Vidya-Maya,* Maya propiciadora del conocimiento, forma parte el Dharma, la Ley sagrada, gracias a la cual el hombre puede vivir con arreglo al orden y alcanzar su meta última. Dicha "Maya

49. Cf. Fr. Schuon, *Resumé de métphysique intégrale*, París, 1985, pp. 29-32; *Du divin á l'humain*, París, 1981, pp. 103 ss.; "Mahashkti", en *Connaissance des religions*, Junio, 1989, pp. 4 ss.

50. El evangelio de *Sri Ramakrishna,* cit, Vol, I, p. 190. No se olvide que, como ha quedado dicho más arriba, la voz *Maya* viene a ser sinónimo de *Shakti.*

liberadora", animada por la sabiduría y a la sabiduría conducente, incluye todas las formas de las que se vale la religión para concentrar la mente del hombre y encauzarla hacia Dios: doctrina, moral, técnicas de meditación,

ritos, sacramentos, jaculatorias o *mantras*, normas, gestos y posturas (*mudras* y *asanas),* imágenes, símbolos, etc. forman parte de Maya como elementos que son de la manifestación cósmica; esto es, como producto del Arte divino, el mejor y más excelso producto de tal Arte, el más benéfico y valioso para el hombre. Maya es revelación o manifestación de lo Divino, y la parte más importante de tal revelación o manifestación es la Revelación propiamente dicha, aquella que da forma a las religiones o tradiciones espirituales.

En esta significación positiva, Maya desempeña además la función de "Madre de Dios" o "Madre del *Avatara*", como ocurre con la Virgen María en la tradición cristiana, o con la madre del Buddha, cuyo nombre es precisamente Maya (no es casualidad que el nombre de *María* o *Maryam* guarde una cierta semejanza con el de *Maya*). Si en su aspecto de Maya impura y demoníaca la mujer se presenta como hechicera o bruja- bruja negra que entenebrece al existencia y cuya acción resulta destructora-, en su dimensión de Maya pura y celestial la mujer se perfila como un hada buena o blanca maga cuyos encantos, lejos de encadenar y destruir, asumen una función benéfica y liberadora.

Ni que decir tiene que, en la escena de la lucha con el dragón, la Maya pura se corresponde con la mujer que espera y guía al héroe liberador, mientras que la Maya impura se identifica con el dragón. Frente al negro monstruo abisal que encarna la Maya terrible y destructora, aquella que encadena al hombre a lo inferior y cercena sus posibilidades de elevación espiritual, la mujer blanca y luminosa que aparece a sus espaldas, la mayoría de las veces en lo alto, sobre una colina o atalaya, como atrayendo la atención del héroe, avivando su ardor guerrero y enviándole su bendición, viene a ser la encarnación simbólica de "la Maya celestial", que se sitúa justo en los antípodas de esa Maya inferior, catagógica, a la que normalmente los seres humanos viven sujetos y que es lo que hace surgir el sentimiento del ego, con su conciencia separativa.

Schuon hace una explícita alusión a este cuadro de la dracomaquia con unas

reflexiones que ayudan a comprender cuanto acabamos de decir. Refiriéndose al combate espiritual que el hombre tiene que emprender contra el poder tenebroso y esclavizador de Maya, Schuon nos muestra cuál es la manera de operar de ambas formas, antagónicas, de Maya, y subraya la importancia que tiene la acción auxiliadora de la Maya celestial, sin la cual es imposible que el combatiente espiritual pueda salir airoso de la prueba. Tras poner de relieve que las dos modalidades de la Maya impura- la seductora y destructora- operan tanto desde fuera, con las seducciones de la multiplicidad cósmica, como desde dentro del propio individuo, Schuon apunta que la acción de esa doble tenaza, interna y externa, de la Maya tentadora, se intensifica en el momento en que el individuo decide emprender la vía heroica que le ha de conducir a la liberación de la tiranía máyica.

Esa potencia hechicera es una fuerza que duerme en el fondo del alma cual dragón yacente en lo profundo de su caverna, pero que despierta iracunda, furiosa, con infernal indignación, cuando se percata que hay alguien que ha osado desafiar su poder y que intenta zafarse de sus ataduras. Entonces, todas aquellas variantes o formas de actuación de la Maya impura se combinan para obstaculizar el avance del héroe y frustrar su intento. Se lanzan, con todo su tremendo poder de encantamiento, de engaño y de ofuscación, el alma rebelde. Es el dragón que se interpone en el camino y levanta amenazador sus múltiples cabezas, amenazando con despedazar y engullir a quien se ha atrevido a desafiarle. Pero el combatiente espiritual no está solo. En su auxilio vendrá la Maya amiga y salvadora, cuya gracia disipa los hechizos de la Maya enemiga y le ayuda a vencer sus mortales asechanzas. Pero la condición de todo ello, puntualiza Schuon, es que el combatiente espiritual "haya tomado las medidas o reúna las condiciones necesarias que permiten intervenir a la Maya celeste".[51]

## La mujer como símbolo de la Naturaleza

Hablar de Shakti y de Maya es hablar de la Naturaleza Virgen, manifestación de la Energía creadora divina, fruto de la Magia de Dios (la palabra sánscrita

Maya suele ser considerada sinónima de Naturaleza). Es éste otros de los significados simbólicos que presenta la figura de la mujer amenazada por el dragón o cautiva bajo su poder, y quizá uno de los que se imponen con mayor evidencia y de forma más directa.

La princesa heroína y protagonista de la dracomaquia representa, en efecto, la Naturaleza en su indescriptible belleza y majestad, en su joven lozanía, remanso de paz y armonía en tanto no haya sido mancillada por la mano del hombre. La realidad cósmica en su conjunto, recipiente en el que la humanidad desarrolla su vida. La Madre-Tierra que nos sostiene y sustenta, que nos inspira y da fuerzas, rodeándonos con amoroso abrazo. La Creación divina en todo su esplendor y magnificencia, tal y como ha salido de las manos del Creador.

Una totalidad viviente que hay que mirar con veneración, con el mismo respeto y amor con que se mira una bella mujer. Pues eso es en el fondo lo que tenemos ante nosotros: una gran dama, noble y

51. Cf. Fr. Schuon, *Resumé de métaphysique intégrale,* cit, pp. 33, 120.

elegante como ella sola, con un alma sensible y un cuerpo delicado, que hay que tocar con sumo tacto, con exquisita suavidad y cortesía, y a la cual hay que tratar con la máxima delicadeza. Una mujer fascinante y siempre joven que tiende su mano al hombre y con la cual este último está llamado a establecer una relación filial, amistosa y fraterna, erótica, incluso conyugal, pues no en vano ambos han sido creados por el mismo Creador.

Así lo entendió la mente griega, que identificó a la Naturaleza con la diosa Gea o Gaia, "la Tierra eterna e inagotable", como la califica Sófocles en uno de sus dramas, la cual se presenta además como "sagrada encarnación de la sabiduría". [52] Y la misma idea encarna la Sita indo-aria, que personifica la Tierra con toda su riqueza y capacidad dadora de frutos, "la Naturaleza, la fuerza primera de la creación, la encarnación del resplandor divino", siendo

al mismo tiempo "el paraíso al que conduce la vida ascética".[53]

En esa Dama pura y celestial que aparece ante los ojos del héroe dracómaco y que éste mira con arrobo, se halla simbolizada la Naturaleza que el hombre tradicional ha contemplado siempre como algo sagrado, como el templo vivo de Dios. Una grandiosa catedral o basílica edificada por el Gran Artista o Gran Arquitecto, surgida directamente de su Poder plasmador, expresión viva de su Belleza infinita, que lleva al sello de su Amor y su Inteligencia. La Gran Obra en la que se refleja el buen hacer de la Sabiduría eterna.

La Naturaleza que es Hija de Dios, su templo, intacto, lleno de hermosura y grandeza, rebosante de riqueza y colorido. La Naturaleza que envuelve al hombre con cariño maternal, cuando éste se acerca a ella en la actitud adecuada, evocando el ambiente armonioso y pacificado del Paraíso primordial, del Jardín del Edén. La Naturaleza como teofanía, como epifanía de lo Divino. La Naturaleza creada como irradiación y reflejo de la Naturaleza divina, eterna e increada; la Natura naturata que es expresión y manifestación de la *Natura naturans.*

Es evidente que, contemplaba bajo esta perspectiva, la Naturaleza constituye un claro ejemplo de la *Vidya-maya*, Maya de conocimiento o Maya santificante, pues se convierte en cauce que lleva hacia lo Divino, "escala para subir hacia Dios", usando la bella y atinada expresión de San Buenaventura. Para el hombre religioso, la Naturaleza, lejos de apartarle de Dios, le lleva hacia Él, recordándole

52. W.F. Otto, *Los dioses de Grecia*, cit, p. 129.

53. A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, cit, p. 266.

continuamente su Presencia. Tiene una vivencia sacral o sacramental del cosmos. Todo tiene para él un significado sagrado: ve todo en Dios y a Dios en todo.

“De la grandeza y hermosura creadas se puede llegar claramente al conocimiento de Dios”, proclama San Buenaventura, quien sostiene que el universo entero debería ser para nosotros como “un espejo, por el que pasemos a Dios, Artífice supremo”. “Quien con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra, está ciego”, “quien con tantos indicios no advierte el primero Principio, es necio”, concluye el Doctor seráfico.[54] En la misma línea se expresa Fray Luis de Granada, cuando declara que el buen cristiano tiene dos maestros de los que recibe enseñanza espiritual: las Santas Escrituras y la Creación. Todas las cosas, afirma el dominico español, nos hablan de Dios, “nos declara muchas de sus perfecciones, especialmente su sabiduría, su bondad, su providencia, con la cual rige y gobierna todas las cosas”. La Naturaleza es un libro abierto que Dios pone ante nuestros ojos, y en las páginas de ese libro las criaturas son “letras vivas” para que leamos en ellas las excelencias del Creador.[55]

Hablando de la hermosura de Dios, “su extremada y soberana lindeza”, que destaca como una de las razones para amerle, Fray Diego de Estella afirma que tal hermosura podemos percibirla, como en una copia del original divino, en las cosas creadas, podemos percibirlas, como en una copia del original divino, en las cosas creadas, en el rico y bello panorama que ofrece la Creación entera. “Po la hermosura de los cielos, planetas, árboles, flores y variedad de muy vivos colores de las cosas que tus divinas manos fabricaron, conozco, mi Dios y Señor, ser abismo infinito de hermosuras la hermosura de donde estas hermosuras tienen su origen”.[56]

El poeta Francisco de Aldana se hace eco de estas ideas, cuando en una de sus octavas, de claro sabor horaciano, al cantar la hermosura de la Naturaleza que lo rodea, dice:

*Doy gracias al Señor del alto coro*

*Por tan diversa y temporal belleza:*

54. San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deo*, I, 2; I, 9; I 15.

55. Fray Luis de Granada, *Introducción al símbolo de la fe*, 1ra Parte, Cap. III.

56. Fray Diego de Estella, *Meditaciones del Amor de Dios*, Meditación V.

*Todo me es escalón, todo escalera,*

*Para el Señor de la dorada esfera.*[57]

Para Jacob Böhme, la Naturaleza es "el cuerpo de Dios", "un símbolo de la Deidad total", una realidad viva que nos transmite un mensaje divino y en la que se trasluce el Gran Misterio de la Divinidad. En uno de los múltiples pasajes que dedica a ensalzar la belleza de la Creación, Böhme formula esta su honda convicción sobre la significación sagrada de la Naturaleza Virgen con un lenguaje que no podría ser más directo: "No encontrarás ningún libro en el que puedas descubrir la Sabiduría divina de manera tan profunda como si vas a un prado verde y florido; allí verás, olerás y saborearás la maravillosa fuerza de Dios, ya que se trata tan sólo de un símbolo".[58]

Es aquí, en el seno de la Naturaleza y Virgen, donde han ofrecido su culto a Dios los más diversos pueblos, razas y culturas: desde los antiguos germanos y celtas- estos últimos como su religión druídica, cobijada bajo la sombra de los grandes robles-, hasta los pieles rojas de América, la China taoísta o el Japón sintoísta. Todos ellos han venerado a la Naturaleza como la más excelsa Amada, como tierna y afectuosa Madre en cuyo regazo se siente la resonancia y la caricia de lo Divino.

Es de la Naturaleza de donde la cosmovisión tradicional extrae todos los símbolos para expresar y transmitir su mensaje, ya sean símbolos vegetales, animales, minerales, geográficos, atmosféricos, climáticos, cromáticos o de cualquier otro tipo. Es en ella donde encontramos los emblemas simbólicos de la vida espiritual plena, del Orden sacro, de la Liberación y la Iluminación: el árbol que se eleva hacia el cielo con sus raíces firmemente hundidas en la tierra, la aurora que despunta risueña y serena en el horizonte; el mar con su inmensidad; la lluvia que, descendiendo de las

alturas celestes, limpia y refresca el ambiente, al tiempo que riega el suelo; la montaña con sus altas cumbres nevadas; el diamante y el oro como emblemas de integridad y nobleza; la fuente que mana con perenne fuerza creativa; el sol que alumbra y calienta al mundo; el águila que vuela majestuosa mirando fijamente al astro rey. En fin, todos los símbolos a los que en estas páginas hemos ido haciendo alusión.

Desde este punto de vista, creo que resulta evidente el significado de la dama amenazada por el dragón o cautiva bajo su poder. ¿No vemos en la blonda princesa que gime bajo la abyecta tiranía de

57. *Octavas sobre el bien de la vida retirada*, 125-129.

58. E.H. Pälz, *Jacob Böhme Glaube und Tat*, Witte, 1957, pp. 111-117.

la bestia inmunda una clara alegoría de la Naturaleza ultrajada, violada, agredida y martirizada por los instintos depredadores del moderno hombre prometeico y su civilización antinatural y antihumana? ¿No se nos aparece como elocuente personificación de la Naturaleza sufriendo a causa de las vejaciones infligidas por la bestia egótica y anhelante de redención?

## La Dama como atalaya, fortaleza y ciudadela

Otro ingrediente simbólico interesante en la escena de la lucha con el dragón- sobre todo, en la leyenda cristiana de San Jorge- es el castillo que aparece al fondo del escenario, bien a espaldas de la mujer, bien como su morada desde donde ésta observa el combate. En numerosos íconos, lienzos y vidrieras medievales pude verse, en efecto, cómo la princesa amenazada por el dragón se encuentra a las puertas del castillo, saliendo de él o tratando de buscar en sus muros cobijo y protección. En otros casos, el castillo o ciudad amurallada se sitúa en lontananza, sobre una colina, como presidiendo la acción y como si se ofreciera cual futura recompensa, mientras la mujer reza a sus pies. Es como si se quisiera poner de relieve una misteriosa conexión entre la mujer y el castillo o fortaleza.

Podría decirse que hay una identidad místico-simbólica entre castillo y mujer: la mujer-fortaleza o la fortaleza-mujer. Cabría recordar, a este respecto, que algunos autores, buceando en el significado etimológico del nombre de Durga, que en la tradición hindú es la Diosa Madre esposa de Shiva en su aspecto heroico de vencedora del monstruo antihumano, creen descubrir un indudable parentesco entre dicho nombre, *Durga*, y la palabra que en otros idiomas indoeuropeos designa el castillo o la torre, como la alemana *Burg* y la griega *pyrgos* (también el latón tardío *burgus* o el antiguo anglosajón *burh* o *burgh*). El nombre "Durga" vendría, de este modo, a significar algo así como "Diosa-castillo", o "Diosa-fortaleza", aludiendo a su carácter invencible.[59] La invencibilidad de Durga se halla simbolizada por el animal que le sirve de cabalgadura: el tigre o el león.

Muy semejante a la Durga india, es la Arinna hitita, encarnación de la fuerza y la bondad, cuyos animales simbólicos son el león y la paloma, y que, al igual que la diosa-madre hindú, suele ir montada sobre una leona, apareciendo en numerosos relieves en postura erguida, de pie sobre su animal emblemático, como una alta fortaleza defensora del Imperio, tocada con una alta cofia o corona que semeja una torre. Y lo mismo ocurre con la Cibeles frigia, esposa de Atis, diosa de la fertilidad, de las montañas, de los bosques y de la naturaleza salvaje, a la que los romanos llamaron *Magna Mater,* la

59. Vassilis G. Vitsaxis*, Hindu Epics, Myths and Legends*, New Delhi, 1984, p. 87.

Gran Madre. Montada en un carro tirado por leones y luciendo una corona almenada, símbolo de su poderío, Cibeles se distingue por su facultad curativa y protectora, así como por su asociación a la inmortalidad.

*Turris ebúrnea*, "Torre de marfil", es llamada la Virgen María en las letanías (el marfil tiene un claro simbolismo solar, por su brillo y su color entre blanco y amarillo). ¿No llama la atención, por cierto, la similitud fonética entre la voz latina *Virgo* y la griega *pyrgos*, a la que un párrafos más arriba

nos hemos referido en relación con Durga, la Virgen invencible del Hinduismo?

Como “Virgen de la ciudadela” aparece también la Palas Atenea helénica, cuya gigantesca imagen se alzaba en la cima de la Acrópolis, destacando su estilizada silueta por encima del recinto amurallado. El resplandor de su lanza de oro lucía bajo el resplandor del sol, cual faro orientador, indicando al caminante o navegante la proximidad de la Patria.

Pero volviendo a la imagen de la ciudad fortificada que el heroico jinete entrevé allá en lo alto y a lo lejos momentos antes de emprender su acometida contra la bestia abisal, podemos ver en ella la representación simbólica de la urbe o *polis* ideal, reino del orden y la paz. Esa ciudad o fortaleza que se alza sobre las rocas es “la Ciudad del Sol”, “la Ciudad de Dios”, la Jerusalén celeste, la ciudad santa hacia la cual peregrina el hombre durante toda su vida, la fortaleza roquera donde mora la Dueña amada. La urbe regia y celestial de Indra, *Amaravati*, “la Ciudad inmortal”, también llamada “Esplendor del Sol”. Golgonooza, la urbe sagrada del arte y la poesía, en el mundo visionario de William Blake. “La Sión celestial, la ciudad de la perfecta belleza”, como decía Torras i Bages, ciudad maravillosa, cuyo atractivo actúa como “un excitante para nuestra perezosa voluntad en el ejercicio de la virtud”.[60] Es también la ciudad interior, reflejo de esa Ciudad de lo alto, rodeada de inexpugnables murallas, sede de la vida sabia y buena, en cuyo centro está el Templo sagrado y el trono de la realeza espiritual (“el castillo interior” o “las moradas”, para emplear las palabras de Santa Teresa).

Recogiendo la correspondencia o identificación simbólica antes apuntada entre castillo y mujer, se puede afirmar que el castillo que divisa el héroe es la misma mujer. La mujer, en efecto, aparece desde esta perspectiva como la ciudad que colma todos los anhelos, la plaza fuerte donde el corazón encuentra su reposo, el baluarte que brinda albergue y cobijo, la muralla que ofrece refugio y tras la cual uno se siente a salvo.

60. J. Torras i Vages, *"La saviduria del humils",* en Obres completes, cit, p. 963.

Todo eso es la Mujer divina, la Sabiduría: ciudad regia, fortaleza, torre, castillo, muralla protectora, baluarte defensivo, ciudadela, plaza fortificada situada en lo alto de la montaña; faro o torre alta que orienta con su luz a los navegantes, atalaya anunciadora de seguridad y salvación; torreón desde el que se divisa tanto el peligro como la promesa redentora. Es la ciudad mística donde se contienen todas las riquezas y donde resplandece inmarcesible la luz de Dios. "La mística Ciudad de Dios" llama Sor María de Ágreda a la Virgen María. Es la ciudad bien asentada y protegida, en la cual uno puede encontrar albergue y protección, una atmósfera cálida y acogedora que invita a establecer allí el propio hogar y vivir en ella como en una auténtica patria.

En relación con lo antes dicho sobre el nombre de la esposa de Shiva en su aspecto guerrero, no escapará al lector la similitud entre el nombre "Durga" y la palabra española "burgo", que significa precisamente ciudad, la urbe medieval agrupada en torno al castillo, y cuyo origen etimológico es el germánico *burg*, emparentado a su vez con *Berg,* montaña, *bürgen,* garantizar, y *bergeb,* salvar, rescatar y contener o encerrar, así como con el español "albergue", que evoca la idea de hospitalidad, de amparo y recogimiento.

La Sofía, la Dama celeste, se perfila como la Fortaleza, Muralla o Atalaya que, desde lo alto, desde la distancia pero también desde dentro de él mismo, da su fuerza al héroe que ha decidido plantar cara al dragón. Así lo expresa Gottfried Arnold en uno de su ya citados escritos sofiánicos. Dirigiéndose a la Divina Sophia, a la que llama "tú Madre fiel" (*du getreue Mutter*), impetra su auxilio en el combate con el dragón del ego, pues es consciente de que con sus solas fuerzas no podrá salir airoso de la prueba. El místico alemán exclama: "yo soy demasiado infiel para conmigo mismo, demasiado partidista, demasiado enamorado de mí". Arnold pone su esperanza en que la luminosa mirada de la Sophia le ayudará a ver todo con más claridad y su "fuego abrasador" quemará hasta la última impureza. 61

La imagen del castillo va ligada, por otra parte, a la idea del tesoro. No en vano en la mayoría de los cuentos y leyendas el castillo que el dragón vigila suele ser al mismo tiempo el lugar de prisión de la doncella o princesa que hay que rescatar y el recinto donde se guarda el tesoro. Fácil es percibir, por tanto, que ese castillo que se alza a lo lejos, como guiando y protegiendo la acción del héroe, es el castillo encantado tras cuyos muros se guarda el más valioso de los tesoros, premio para el vencedor del dragón, riqueza oculta velada por sus murallas- velada en el doble sentido de esconder o cubrir y de guardar, vigilar o proteger-. Es el “Castillo de las riquezas” del mito artúrico, que el héroe tiene que encontrar y conquistar.

61. G. Arnold, *op. cit.* P. 367.

Vuelve a aflorar aquí, por tanto, el tema del tesoro, subrayando bajo una nueva perspectiva su vinculación con la mujer. Tesoro, castillo y mujer forman, en efecto, una unidad indisoluble. La mujer es la torre almenada que indica la presencia del tesoro y el castillo donde se encierran los más valiosos secretos: el castillo del tesoro y el tesoro del castillo; la ciudad que guarda un tesoro y la ciudad que se guarda como un tesoro. Según algunos autores, las voces que el inglés y el gaélico sirven para designar al castillo llevan las connotaciones de luz y amor, cosas todas ellas asociadas a la mujer.

El castillo y la torre evocan, por último, la presencia de Dios. Son símbolo de la Divinidad, de su fuerza invencible, de su transcendencia (por elevarse hacia lo alto y estar enclavados por lo general sobre una elevación), de su inconmovible realidad y de su inalterable firmeza. Emblema también de la segura protección que el hombre puede encontrar en Dios en todo momento y en las más difíciles pruebas de la vida.

*Ein feste Burg ist unser Gott* (“un firme castillo es nuestro Dios”), reza el célebre himno de Lutero, recogido en una de las más grandiosas y profundas cantatas de Bach (no hay que olvidar que en alemán la palabra *Burg,* “castillo”, es femenina- *die Burg*: no “el castillo”, sino “la castilla”-, como lo es también *Gottheit,* “Divinidad” o “Deidad”). Es Dios quien desde lo alto

llama al caballero, le inspira, lo ilumina y protege en su combate. Por la conquista de ese Castillo sobrenatural y trascendente lucha el Héroe, como lo pregonan sus colores: el algunas representaciones los colores blanco y rojo de San Jorge- blanco son su caballo y su armadura, roja la cruz que lleva sobre el escudo y sobre el yelmo- coinciden con los colores del castillo o ciudad que se alza sobre la cumbre de la montaña- blancas sus murallas, rojos sus tejados-, lo que viene a indicar la afinidad entre el elemento humano que pelea allá abajo, sobre la arena de la vida, y el mundo divino que guía con su mera presencia desde lo alto.

El castillo aparece con una función semejante en el célebre grabado de Durero *Ritter, Tod und Teufel* ("El caballero, la muerte y el diablo"), cuyo mensaje profundo no está muy alejado del episodio de la lucha con el dragón: en dicho grabado, el castillo o ciudad amurallada se halla emplazado en lo alto de una montaña, como indicando la cumbre a la que hay que ascender, la meta hacia la que se encamina impasible el guerrero, asediado por las asechanzas del ego, representado aquí por el diablo (las tentaciones egóticas o egoístas) y la muerte (el miedo del ego a morir). Parece como si el aguerrido caballero cabalgara hacia el terreno donde se oculta y cobija el dragón, que se interpone entre él y el castillo. Y cabalga sin darle la menor importancia al peligro que le acecha y al que pronto habrá de hacer frente, mirando serenamente hacia delante y pensando sólo en su deber, en el camino que tiene ante sí, sabedor de que tiene que vencer al dragón para poder acceder a aquella lejana ciudad o fortaleza que es su meta, y consciente, al mismo tiempo, de que al hacerlo cumple con su misión, que es liberar de una vez por todas al alto burgo del penoso asedio a que lo tiene sometido la inmunda alimaña.

### La Vocación como llamada de lo alto

Hay una última noción, idea o realidad sugerida por la figura femenina y a la que no podíamos dejar de referirnos, dada su enorme importancia para entender el cuadro global y simbólico de la dracomaquia: la vocación.

La vocación, tanto en sentido general, en cuanto vocación esencial del ser

humano, como en su significado particular, en cuanto vocación concreta y específica de cada persona. En el primer caso, tenemos la vocación que es consustancial a la humanidad, impresa en ella desde el momento en que salió de las manos de Dios, y que es lo que la hace ser realmente tal: la realización de un orden justo en el mundo; la colaboración con la Divinidad para mantener la armonía de la Creación; la lucha por el bien, la verdad y la belleza; la conquista de la vida divina, el vivir y actuar como mensajeros e hijos de Dios, como intermediarios entre Cielo y Tierra.

En el segundo caso, la vocación se corresponde con lo que la tradición hindú llama el *sva-dharma;* esto es, la ley (*dharma*) propia, o de uno mismo (*sva*); la norma o ley interna que determina el propio destino, como concreción o aplicación a cada caso concreto, como adaptación a cada circunstancia personal, de la mencionada vocación humana. Dicho de otro modo: es el papel y la función que la Providencia ha asignado a cada cual dentro del orden universal; el deber que nos corresponde, de forma misteriosa, desde nuestro mismo nacimiento y de manera personal e intransferible, a cada uno de nosotros y que constituye nuestra razón de vida, el motivo por y para el cual vivimos. Algo que es anterior a nuestra voluntad, elección o deseo individual, que nos atrae y se nos impone con fuerza irresistible (aunque luego tengamos que elegirlo conscientemente y reafirmarlo una y otra vez). Para eso hemos venido a este mundo: para realizar esa función y cumplir ese deber, para llevar a cabo ese cometido o esa labor de cuya correcta ejecución depende nuestra realización personal.

Nos hallamos ante una fuerza fundamental para la vida humana, que resulta decisiva en la configuración de la existencia de una persona y que, si bien despreciada, arrinconada o ignorada en el mundo moderno, ha sido reconocida, respetada y cultivada con el mayor esmero en todas las culturas tradicionales. Una fuerza que se nos aparece, como todas las que hemos ido viendo, bajo signo femenino, con forma de mujer: de mujer amada, que nos seduce y nos cautiva para liberarnos. Hay una erótica de la vocación, de toda genuina vocación, a la que resultan aplicables los parámetros y esquemas de la relación erótica entre hombre y mujer.

La vocación tiene dos aspectos o dimensiones, ambas femeninas, que delimitan su naturaleza y contenido: es, de un lado, llamada, voz que llama o *con-voca* (del latín *vocare,* “llamar”); de otro lado, es misión, quehacer, tarea a realizar, empresa y proyecto, meta a alcanzar. La unión de ambos aspectos nos devela su significado.

Bien pudo definirla como la llamada interior que resuena insistentemente en mi alma para indicarme el camino que he de seguir. Es un llamamiento que me invita y me incita a hacerme cargo de una alta misión, que sólo yo puedo realizar y realizando la cual me realizo como persona. Vocación es también, por consiguiente, la tarea o cometido que resulta de esa llamada y que se convierte en mi destino. Es la misión que apela a lo mejor de mí mismo y lo pone en acción, marcándome la meta hacia la que he de tender. Lo cual me permite articular mi vida como proyecto sugestivo, como empresa y aventura plena de sentido, como lance deportivo o gesta heroica, como reto movilizador.

El momento o aspecto de “la llamada” es capital y se refleja en la mayoría de las lenguas: *Berufung* en alemán, del verbo *berufen; calling* en inglés, del verbo to *call; roeping* en neerlandés, del verbo *roepen; kald* en danés, verbos todos ellos que significan “llamar”. Es como si me llamara la mujer amada y me dijera: “aquí te espero; llegarás a mí haciendo eso que te indico; no me conseguirás, si no tienes arrestos para responder a mi llamada, si desertas y no cumples con tu misión”.

Se trata de una llamada que viene de lo alto, pues es la resonancia que dentro de nosotros provoca la Voz de Dios, el toque sonoro de la Providencia divina que resuena cual trompeta convocando al combate. Llamada que, viniendo de arriba, tira de nosotros hacia lo alto, nos eleva y enaltece. Hace brotar nuestras mejores energías y les da forma, siempre con un sentido de servicio y de entrega amorosa a lo que se hace. El escucharla y obedecerla fielmente, con buen ánimo y pronta disposición, nos ennoblece y dignifica, nos hace realmente personas.

Esto es lo que representa la mujer que el héroe divisa allá en lo alto, a lo

lejos, sobre las rocas o el promontorio junto al mar, sobre el árbol o sobre las almenas del castillo, que está a punto de ser engullida por el dragón y que, con su lamento o con su simple presencia, llama al héroe que la ha de redimir.

Hemos hablado antes de la mujer como torre y atalaya. Pues bien, este significado simbólico no deja de guardar una estrecha correspondencia con la idea que ahora estamos analizando. Eso es precisamente la vocación en la vida de la persona: torre que convoca al combate de la vida; faro almenado y baluarte que nos indica nuestra misión, que nos señala la Patria hacia la que debemos encaminar nuestros pasos y que al mismo tiempo muestra el camino para llegar a ella. es lanza o flecha de oro que señaliza el sendero, como lo hacía en la antigua Atenas la lanza dorada de la estatua de Atenea, desde lo alto del recinto amurallado de la Acrópolis.

Hay una expresión idiomática inglesa que resulta muy expresiva: *tower of strengh*, "torre de fuerza", que se emplea para indicar una "ayuda muy valiosa". Pues bien, no hay ayuda más valiosa en la vida para una persona que su vocación, cuando ésta es amada como se ama a la mujer que se quiere y uno se entrega a ella por completo, sin pedir nada a cambio, con el deseo de hacer lo mejor posible la tarea que a uno le corresponde.

La vocación es la bella doncella o blanca torre en cuyas almenas ondea la bandera de la Verdad convocándonos a la santa lucha. Sólo colocándonos bajo esa bandera, en la modalidad concreta que cobra para cada uno de nosotros en forma de *sva-dharma,* de misión o vocación personal, podremos vivir nuestra vida con autenticidad, sin falsear ni profanarla, sin traicionarnos a nosotros mismos. De la fidelidad a nuestra vocación, al igual que de nuestra fidelidad a la mujer amada, depende nuestra felicidad, la armonía y belleza de nuestra vida. Quien pretenda llevar a cabo, aunque sea con la mejor intención, una tarea o función para lo que está llamado, no sólo no podrá hacer bien esa labor que se propone, sino que vivirá una vida frustrada, inauténtica, falseada, en la que no podrá cosechar sino insatisfacción y resentimiento (innecesario es decir que aquí está una de las

causas del malestar que invade a la sociedad actual).

En mi vida, la vocación emerge gallarda cual invisible torre de campanas que me llama al servicio divino: a esa concreta acción de servicio que únicamente yo estoy llamado a hacer y que, al hacerla, me descarga de mi deuda ante Dios que me la señaló o me la impuso, me la dio como don y como préstamo, es decir, como algo de lo que tendré que rendir cuentas (es lo que significa el "perdónanos nuestras deudas", del Padrenuestro). El tañido de esa campana que resuena desde lo alto, su sonido recio y solemne, pero al mismo tiempo lúcido y gozoso, nos seduce y envuelve, ensanchando el ánimo y proyectándolo hacia el Cielo, como si nos fundiera con la flecha del campanario del cual proviene, que apunta a lo alto y sobre la cual resalta la silueta del gallo madrugador y luchador.

Tal es el papel de la Dama solar ante el caballero que ha de liberarla de la tiranía del dragón. En ella se halla personificada su vocación entera que, como enhiesta aguja de catedral medieval, alza su bello y delicado perfil, al tiempo que lanza las campas al vuelo, llamándole al combate realizador de los grandes valores humanos.

En inglés la palabra *tower,* que significa "torre", quiere decir también "el que tira de algo", "el que remolca o arrastra": del verbo *to tow,* que tiene el sentido de "tirar por medio de una soga o *tow*". ¿No sería legítimo decir que la mujer que se alza radiante tras la negra sombra del dragón, siendo *tower* o torre, es también *tower* o arrastradora? Esa es la misión de la Dama solar: despertar la vocación del héroe; arrastrarnos y tirar de nosotros, incluso a nuestro pesar, para sacar la riqueza potencial que llevamos dentro y hacernos dar lo mejor de nosotros mismos.

En pocos lugares se ha expresado este simbolismo de la mujer como vocación con tanto acierto y belleza como en el canto entonado por el coro celestial en los versículos finales del *Fausto* de Goethe, que magistralmente pusiera en música Franz Liszt en el poema sinfónico del mismo nombre, la *Faust-Sinfonie:*

*Das Unbeschreibliche*

*Hier ist's getan*

*Das Ewig-Weibliche*

*Zieht uns hinan*

("Lo indescriptible/ Aquí se realiza/ Lo Eterno-Femenino/ Nos atrae hacia lo alto").

## Cautiverio y rescate de la Princesa

Con todo lo que hemos visto podremos comprender mejor lo que, en el mito de la dracomaquia, significa el cautiverio o secuestro de la doncella, o la amenaza que sobre ella proyecta el dragón, así como también su liberación de tal cautiverio o amenaza gracias a la acción del héroe solar.

¿Podría encontrarse mejor representación simbólica de la acción falsificadora y destructora de todo lo valioso que el ego lleva a cabo? Ante nuestros ojos queda plasmada con trazos de insuperable plasticidad e inigualable dramatismo la conjura del monstruo egótico para anular, pervertir o degradar aquellos valores, principios, cualidades y realidades que simbólicamente encarna la mujer.

Es la virtud sometida y asfixiada por el vicio. Le rectitud quebrada por una forma de pensar y actuar torcida, torticera, pérfida y mezquinamente interesada. La decencia y la honradez suplantadas por la doblez y el cinismo, por la inmoralidad y la corrupción, por el juego sucio y las malas artes. La nobleza teniendo que reconocerse esclava de al mezquindad, la ruindad, la sordidez y la bajeza. El amor sustituido por el desamor, el odio, el resentimiento y el rencor. La bondad batiéndose en retirada ante el acoso de la maldad, la crueldad, el goce en causar daño y dolor. La verdad arrinconada y despreciada, canallescamente ensombrecida por la mentira, la falsedad, la hipocresía y la manipulación deformante. La inteligencia

sojuzgada por la estupidez y la necedad; la cordura y la sensatez arrumbadas por la demencia, la locura y la insania. La razón oscurecida por la pasión, por la irracionalidad; la mesura y la claridad mental víctimas de un sentimentalismo espurio y de una pasionalidad desbocada, que desemboca en fanatismo.

El cuadro de la mujer cautiva del dragón nos habla también de la poesía mancillada y pisoteada por una concepción de la vida prosaica, tosca y vulgar, incapaz de elevarse por encima de una existencia vivida a ras de tierra. La belleza hecha jirones y arruinada por el mal gusto, sepultada bajo toneladas de inmundicia y mediocridad, obligada a recluirse en las catacumbas ante el avance de la fealdad, corroída y mancillada por un desorden ético y estético generador de toda clase de monstruosidades. La alegría eclipsada por una tristeza que destruye las más altas energías del hombre, condenada a morir bajo el peso del aburrimiento o de una angustia que todo lo devora. La delicadeza hollada y hecha jirones sin ningún tipo de miramiento por la insolencia, la brutalidad, la vulgaridad, la agresividad y la grosería, y arrastrando consigo a las buenas maneras y al buen estilo.

Fenómenos todos ellos que están a la orden del día, y más en un mundo como el actual, que marcha sin rumbo ni orientación alguna, cada vez más desquiciado, cada vez más entusiastamente entregado al narcisismo individualista y egocéntrico.

La distancia que impone la presencia del dragón entre el héroe liberador y la heroína que ha de ser librada, entre la Princesa encantada y el Príncipe azul, simboliza el distanciamiento de todo lo valioso y auténtico que la orientación egótica introduce en nuestra vida. Es la distancia y el desgarro que ocasiona la acción separativa, disolvente y desintegradora propia del ego.

Con su enorme poder falsificador, la dragona que es la egoidad nos distancia de todo aquello que anhelamos desde el fondo de nuestro ser y que daría sentido a nuestra vida. Situándose cual fiera amenazadora en medio del camino, nos impide alcanzar la meta que tenemos marcada como seres humanos, la cual nos queda cada vez más lejos, y nos veda el acceso a lo que

perseguimos con ahínco: la paz, la justicia, la libertad, la unidad, la armonía, la felicidad, la salud y la salvación. Se interpone entre nuestro anhelo y el bien que podría colmarlo. Nos aparta de nuestra vocación, de nuestra misión y llamada íntima. Nos veda así el acceso al tesoro que afanosamente buscamos: tesoro de valores, tesoro de realidad, tesoro de vitalidad y esencialidad. La tríada Verdad- Bondad- Belleza, que debería ser el aliento de nuestra vida y guiar todos nuestros pasos, queda relegada a una oscura lejanía, envuelta en una atmósfera brumosa, allá a lo lejos, cual Dama inaccesible que nos ha sido arrebatada.

Nos separa y distancia de la Divinidad, de la Verdad eterna que es Luz y Vida, de la Realidad absoluta y suprema, de la Amada por excelencia que es Amor y Sabiduría. Nos cierra el paso hacia la *Fons Vitae,* la Fuente o Manantial de "Agua viva" de la que manan todos los demás bienes, la única capaz de calmar nuestra sed, la única que puede saciar nuestro insaciable deseo de ser, conocer y gozar. Nos distancia tanto de ella, que nos hace creer que no existe.

Cual mujer vengativa y celosa, que sabe de su propia fealdad y de la consustancial falsedad de la imagen que pretende dar de sí misma, lanza un oscuro velo que impide descubrir y ver la verdadera Belleza: "el Eterno Femenino" cantado por Geothe, "la Femineidad misteriosa" de que habla Lao-Tse (sólo en esta Belleza o Femineidad suprema puede apaciguarse el anhelo de amor, de belleza y de armonía que late en el corazón del ser humano). Como araña enmarañadora, dispuesta a devorar a su presa, tiende una compleja red de espejismos que, aparte de ser lazo perverso en el que se enredan las víctimas incautas, oculta el rostro bello y radiante de la Realidad.

Con sus malas artes, tan eficaces para forjar falsas apariencias, hace que parezca lejana e inaccesible, incluso irreal e inexistente, esa Realidad pura y esplendorosa que está siempre presente, que es lo verdadera y plenamente real, constituyendo el fundamento de toda realidad y de donde toma lo que de realidad tiene todo cuanto existe. Realidad amable por excelencia, en el

doble sentido de la palabra: porque, siendo dulce y amorosa, irradia amor, y porque es digna de ser amada.

Por medio de su pérfida magia distanciadora y de su poder obturador, el ego-dragón nos cierra a la influencia de la Virtud curativa y restauradora del Tao. Obstruye los conductos de la Shakti, de la Gracia y la Fuerza divinas, haciéndonos *des-graciados,* en todos los sentidos de la palabra: seres sin gracia o poco agraciados, privados del auxilio y favor graciosos que tanto necesitan, pero seres también desacertados, sin soltura ni desenvoltura, de movimientos torpes y pesados, a los que se ha arrancado o que han perdido la poca gracia que tenían; y al mismo tiempo, a causa de ello, precisamente por esa falta de chispa y donaire- de inspiración en suma-, criaturas desafortunadas, tristes y miserables, crueles y malintencionadas, dominadas por el mal humor.

La abisal fiera egótica nos separa de la Sofía divina, nuestra Novia eterna. Traicionada su fidelidad, fidelidad tan inconmovible como la de Sita hacia Rama, hace que nos divorciemos de ella y la arrojemos lejos de nosotros. Con ello nos deja solos, tristes y aislados, desorientados en la vida, sin saber qué hacer ni adónde ir.

Con verdadero odio, con obstinación demoníaca, exige el dragón del ego la inmolación de aquella Virgen celestial a la que estamos unidos por misterioso vínculo amoroso y que nos llama desde la lejanía. Porque sabe que la muerte de la Virgen es la condición de su vida. El ego se nutre de la sangre inocente de la Sabiduría, nuestra noble e insustituible compañera. Como criatura oscura que es, que vive en y de las tinieblas, trata por todos los medios de apagar su luz, de extinguir su bello resplandor.

La Hija del Rey y envidia del Sol, que estaba llamada a guiarnos y redimirnos, queda secuestrada- como Ravana hiciera con Sita- por nuestra propia tendencia egocéntrica, la cual la encierra en una isla tan lejana, en una mazmorra tan lóbrega y profunda, que no sólo se apaga el brillo de su dignidad y belleza, sino que llega incluso a perderse toda noción de su misma existencia. Con ello, nos privamos de los dones que sólo ella puede

darnos y, en vez de colmar nuestra vida de felicidad, bondad, riqueza, y belleza, la sembramos de infortunio, ruindad, pobreza, esclavitud y fealdad. En lugar de vivir como servidores de la Verdad, como caballeros al servicio de nuestro Padre el Sol divino, fieles a nuestra más alta misión, nos traicionamos a nosotros mismos y nos convertimos en esclavos del ego, siervos de la mentira, agentes de aquello que nos denigra y destruye.

Camino radicalmente opuesto es lo que sigue el *Drachentöter* o *dragon-slayer*, el héroe solar matador del dragón, el hombre (varón o mujer) consciente de su dignidad y de su alta misión en la vida. Con la vista puesta en su Novia celestial, en la *Sonnenjungfrau* o *Sun-Virgin*, la "Virgen solar" que es a la vez su más alta vocación y su supremo destino, puesto que es la Realidad que le constituye como lo que es y le ensena lo que debe ser, ofrece su vida sacrificialmente y la empeña en un combate a muerte con el ego o alma pasional para unirse a la radiante Princesa que le espera.

**Heroína liberada y liberadora**

Se suele interpretar el significado de la doncella, el peligro o en cautiverio a causa de las asechanzas del dragón, desde una perspectiva un tanto limitada, como si su papel fuera el de una pura pasividad, como si su actitud se redujera a un mero sufrir la acción dañina del dragón. Tendemos a imaginarla en una simple espera pasiva, doliente y angustiada, del héroe que ha de venir a liberarla. Pero a la vista de cuanto hemos expuesto, se comprenderá lo injustificado de semejante manera de ver las cosas.

La bella joven que el héroe solar contempla en la distancia, radiante y coronada, impasible aun cuando se sepa asechada por las fuerzas de las tinieblas, no se limita a un papel pasivo en el drama del combate contra el dragón. Antes al contrario, desempeña un importe papel activo y activador, ya que, desde su lejana y elevada posición, ejerce una función inspiradora, incitadora y evocadora, protectora y liberadora. No sólo es liberada, sino que también libera: ella misma libera al héroe que la ha de liberar; si es conquistada por el héroe, es porque previamente ello lo ha conquistado a él.

La doncella que ha de ser liberada incita al héroe a lanzarse a la difícil empresa, y, al hacerlo, evoca y hace aflorar en él las más altas potencialidades, su más noble y auténtica vocación. Al mismo tiempo, lo protege con sus plegarias, con la potencia mágica de su mirada, con la luz que irradian sus ojos. Por eso se puede afirmar que es la madre del héroe: porque gracias a su acción, nace en el hombre la vocación heroica, se despierta y potencia su voluntad combativa, al animarle a tensar sus fuerzas y a superar las bajas inclinaciones que se oponen al parto de ese ser heroico que porta como germen o posibilidad latente en su interior; porque su misma presencia la incita a combatir todo cuanto dentro de él impide y dificulta la afirmación del núcleo áureo y solar del propio ser.

En este sentido, podemos decir que la mujer cuya figura y cuya voz percibe el héroe liberador encierra una doble dimensión en todas y cada una de las significaciones que hemos analizado. Es la Verdad que ha de ser liberada del paso de la falsedad y la mentira; pero también la Verdad que guía en el camino e inspira en el combate. La Poesía que yace sepultada por una capa de burdo prosaísmo, pero también la Poesía que da aliento para vivir y luchar. La Música apagada por la insensibilidad y rudeza de un mundo ruidoso, violento, carente de armonía, tan ensordecido como enmudecido, pero también la Música que enardece el ánimo y lo templa para las grandes gestas o los nobles gestos. La Alegría que es meta a alcanzar, pero también la Alegría que nos acompaña en el camino, permitiéndonos superar el desaliento y evitándonos caer víctimas de la melancolía. La Sonrisa impedida de lucir por el cielo encapotado de la angustia y la tristeza, pero también la Sonrisa que da arrestos para seguir adelante y eleva la moral del combate.

El encanto de la amada, espejo del Amor divino, es un imán que atrae irresistiblemente hacia lo alto al héroe amante. En tal sentido, es legítimo calificarla de “liberada liberadora”, del mismo modo que el guerrero solar se delinea como el “liberador liberado”. Liberada aquella gracia a la acción del héroe al que contribuye a liberar con su incitación anagógica; liberado este último gracias a la gallarda iniciativa desencadenada por la atracción que sobre él ejerce la mujer amada, iniciativa por medio de la cual la liberará a

ella.

Es el resultado de la interacción mutua de dos polos o imanes que se atraen recíprocamente, eróticamente, por medio del amor- un amor centrado en la Verdad, iluminado y alimentado por la Verdad-, potenciando así al máximo el implícito poder liberador contenido en cada uno de ellos. (Es significativo que en algunos idiomas, como el francés, la palabra para decir "imán", *aimant*, venga a coincidir con la voz erótica *aimant,* "cariñoso", derivado del verbo *aimer,* como si su misma estructura etimológica expresara el misterio del amor).

Fácil será percibir que en tales imágenes se encierra todo el misterio de la erótica tradicional. Baste recordar los ejemplos de la *Frau Minne* o "Señora Amor" de los *minnesänger* medievales; o, en el mundo espiritual y simbólico de la Caballería andante, la "Dama elegida" por cada caballero para ponerse a su servicio y consagrarle sus hazañas (la Dulcinea que motiva y orienta la acción heroica de Don Quijote). Es la mujer-fortaleza o la fortaleza-mujer, ese castillo viviente del amor que el héroe tiene ante sus ojos- los ojos del corazón-, lo que le da la fuerza que le permitirá vencer al dragón del ego.

Otras figuras míticas que podrían citarse dentro de esta categoría de la mujer auxiliadora del guerrero, como fuerza evocadora y potenciadora de la vocación combativa del hombre, son: la *valkirias*, en la mitología nórdica; la *Fravashi* en la espiritualidad zoroástrica; la Atenea griega, en su calidad de divinidad armada. De esta última se ha dicho que no sólo encarna "la Victoria afortunada" o "la Victoria fuerte", sino que empuja a los guerreros al combate justo, encendido un fuego claro en la cima de sus cascos; es ella la inventora de la trompeta, cuya función es llamar a la lucha. 62

Una excelente ejemplificación de todo esto nos la ofrece la tradición hindú en la figura de Sita, la esposa de Rama. Como ha mostrado Cornelia Dimmitt en un interesante artículo en el que analiza la significación de este personaje clave de la épica indo-aria, Sita es la *shakti* de Rama, "su poder motivador", la fuerza y energía que le impulsan a llevar a cabo acciones heroicas. Lejos de ser la víctima pasiva que parece a primera vista, observa Dimmitt, "Sita

es más bien la *provocadora* sutil cuyas acciones inspiran el heroísmo de su esposo”. Entre otras cosas, Sita es como la conciencia de Rama, que recuerda a éste continuamente su deber, su *dharma*. Al rechazar la ayuda que le ofrece Hanumán, el dios mono fiel servidor de Rama, diciéndole que sólo permitirá que la toque su divino esposo, Sita lo que hace en realidad es obligar a éste a ser un héroe- “a cumplir con su deber heroico”, según las palabras del *Ramayana*-. A todo ello hay que añadir que, en cuanto *shakti* del héroe divino, Sita es además la fuerza que sostiene y legitima la realeza de su esposo: su castidad y lealtad como fiel esposa son la fuente del poder de Rama como rey. “Sita es para mí lo que la luz es para el sol”, dice Rama, dando expresión a esta realidad.[63] Muy gráficas son las palabras que Sita dirige a Hanumán, respondiendo a su propuesta de rescatarla él mismo de las garras de Ravana y poniendo de relieve la necesidad de que sea Rama su marido quien la rescate: “El honor de la raza *kshatriya* [guerrera] exige que venga él, que luche con Ravana y le venza, redimiéndose a mí como precio de la gloria”.[64]

62. A. Bonnard, *op. cit,* pp. 49-53.

63. C. Dimmitt, *Sita: Mother Goddess and Shakti*, cit., pp. 210-223.

64. Ch, Rajagopalachari, *Ramayana,* Bombay, 1976, p. 234.

También en la mística cristiana, y especialmente en la especulación sofiánica, pueden encontrarse claras alusiones a este papel activo, evocador, potenciador y despertador de poderosas energías, que corresponde a la Dama celeste. Así se habla una y otra vez de la Virgen Sophia como propiciadora, protectora, educadora y forjadora del vencedor del dragón. Es ella quien muestra el camino al guerrero que ha decidido enfrentarse a la bestia infernal y quien se entrega las armas que le darán la victoria. La Sophia o Sabiduría divina, afirma Gottfried Arnold, apoya a sus amantes en el combate que ha de librar contra el dragón, socorriéndoles “con la espada de su Espíritu”. La Novia celestial no se limita, pues, a indicar la senda a seguir, sino que acompaña al hombre a lo largo de su recorrido y se funde

con su acción heroica, hasta el punto de convertirse en el principal resorte de la misma. “No sólo enseña- puntualiza Arnold-, sino que obra y actúa ella misma, haciéndolo todo en todo: el hombre sólo tienen que abandonarse como instrumento de su voluntad”. Confiando en el auxilio de la Bienamada, agrega el místico y sofiólogo alemán, el hombre que busca a Dios podrá triunfar sobre “las fuerzas falsas y mendaces” que le acechan, tanto desde dentro como desde fuera. 65

“Amparadme y guiadme a la Patria celestial”, canta un himno a la Virgen, hoy al parecer caído en el olvido, en el que se hallan magníficamente recogidas todas estas ideas. No se podría expresar mejor la función incitadora, protectora y orientadora del “Eterno femenino”: el *zieht uns hinan* de Goethe.

Muy elocuente es el detalle que el mito sintoísta japonés incluye en el episodio del combate del dios Susano-wo contra el dragón Yamato-no-oroshi. Según el *Kojiki,* al aprestarse para la lucha contra el descomunal monstruo de ocho cabezas, Susano-wo convierte a su amada Kushi-inada-hime en una peineta con la cual sujeta sus cabellos para formar el moño típico del guerrero samurái, el cual le dará la fuerza necesaria para combatir (la misma voz que interviene en la formación del nombre de la joven que ha de ser liberada, *kushi*, significa en japonés “peine” o “peineta”). Es como si se colocara en la cima de la cabeza la energía encarnada por la mujer por la cual va a emprender la gran hazaña de enfrentarse al dragón, para que le inspire y le ayude a concentrar sus energías con vistas al combate.

Susano-wo no se limita a tener a la vista o en el recuerdo la imagen de la mujer por la que lucha; quiere llevarla consigo, prendida a la parte más importante de su ser, clavada en la cima de su cuerpo, de la misma forma que se hinca una bandera en la cima de una montaña como señal de victoria. Serán la luz y la fuerza amorosa de Kushi-inada-hime, materializadas en esa prenda suya, las que le sostengan y le den aliento en la peligrosa prueba. Obsérvese que, así como la mujer simboliza la

65. G. Arnold, *op. cit.,* p. 361.

Virtud y la Energía divina, la cabeza es la sede simbólica del Intelecto, de la Personalidad, con lo que tenemos la imagen de un ser que integra en sí la máxima potencia.

No hay que olvidar, por otra parte, el significado que tiene el pelo entre todos los pueblos primitivos, como expresión o sede de la fuerza de un individuo. Bastará recordar el ejemplo de Sansón, cuya fuerza dependía de su larga cabellera. Por lo que se refiere a la peineta, objeto típicamente japonés que desempeña un importante papel en la mitología sintoísta, hay que hacer notar que se trata de una especie de yugo que une y sujeta los múltiples cabellos del hombre o la mujer, símbolo a su vez de la multiplicidad de sus energías, dispersas y en conflicto por lo general. Es, por tanto, un símbolo de unidad, de unificación, de concentración, de integración (que trae a la imaginación la idea del Yoga= yugo).

Jena Herbert, quien coincide en sus comentarios sobre el *Kojiki* con la mayoría de estas apreciaciones, apunta que el término *kushi,* empleado como verbo, significa “penetrar” y “ser milagroso”, usándose también para designar los signos sagrados utilizados por los seres humanos para entrar en contacto con los *kami* o dioses.[66] Lo que vendría a añadir a los significados anteriores al sentido de sacralidad, de penetración profunda y milagrosa. Al ponerse a su amada como peineta, como peine-de-guerra o peine-corona, Susano-wo hace que penetre hasta lo más hondo de su mente la potencia mágica, vigorizante y exaltadora, de la doncella que pretende esposar. Así, no sólo la camufla y oculta, para que el dragón no la vea cuando venga a por ella, sino que se incorpora su poder: la fuerza vital que pretendía devorar el dragón, la absorbe él mismo en su propia alma aprovechando su virtud unitiva, integradora. El acto erótico de calarse la peineta, llevado a cabo tan decidida y resueltamente por Susano-wo, equivale a un ejercicio de yoga, que es al mismo tiempo yoga de la acción y yoga del amor. No se podría expresar mejor la importancia de la Mujer divina en la gesta heroica de vencer al dragón: su papel activo como acicate e impulsora de dicha gesta.

## La Novia nauseabunda y la metamorfosis del dragón

Hay un último detalle en el mito de la dracomaquia, relacionado concretamente con la dicotomía dragón-mujer, que interesa analizar, pues ayuda a comprender en toda su profundidad y enorme alcance el tema de la ambivalencia o doble naturaleza- luminosa y oscura, angelical y dracónica- de la femineidad, tan expresivamente plasmado en este tipo de imágenes simbólicas.

66. J. Herbert, La *cosmogonie japonaise,* cit, pp. 138 s.

En numerosos cuentos, leyendas y relatos míticos, la mujer liberada y el dragón que la aprisiona constituyen dos aspectos diversos de un mismo ser, verdad que sólo se revela al héroe al final del camino. En vez de desdoblarse en dos figuras distintas y contrapuestas, el elemento femenino se encarna en un único sujeto que sufre un llamativo proceso de metamorfosis: el dragón es la virgen misma que, sometida a esa mutación alienante, generalmente producto de un encantamiento, espera al héroe que sea capaz de devolverla a su primer estado. En este caso, la cautividad y la vejación de la mujer consisten justamente en ese verse encerrada en la horripilante figura del monstruo, en ese ver absorbida y engullida su realidad propia por esa forma ajena que es mera apariencia, pero a la que estará sujeta en tanto no sea liberada por la fuerza de la verdad.

Es lo que ocurre con la Ishtar mesopotámica, que no es sino el dragón Tiamat en figura bella y rejuvenecida, ciendo Tiamat una de las formas asumidas por la diosa del amor. Según el mito babilónico, Marduk, el dios de la medida y del número, el espíritu creador, al mismo tiempo que lucha permanentemente con las fuerzas abisales de Tiamat, busca incesantemente en el subterráneo y oscuro mundo de los muertos a su señora y amada Ishtar para atraerla al mundo de la supuerficie con la música órfica de su flauta.[67]

En muchos de estos relatos fabulosos, la doncella o princesa que ha de ser

liberada se halla convertida en el horrible monstruo por obra de un hechizo que le ha hecho perder su belleza original. Lo que viene a acentuar esa alusión a la acción deformante del propio ser ejercida por la ebriedad o locura egocéntrica, verdadero hechizo maléfico. Ernst Siecke sostiene que, en todas las leyendas que hablan de la "liberación de la *Mondjungfrau* o "Virgen lunar" y que suelen ir asociadas a combates con dragones, "los monstruos vencidos y las doncellas liberadas significan la misma cosa".[68] Este tema de la identidad dragón=virgen y de la transformación de la bestia tenebrosa en la novia de la luz, ha sido estudiado, con su habitual erudición, por Ananda Coomaraswamy, en un artículo en el que analiza el simbolismo de la *Loathly Bride*, la "Novia nauseabunda" o "Doncella monstruosa".[69]

67. L. Ziegler*, Überlieferung,* cit, pp. 253 s.

68. E. Siecke, *Mytjologische Briefe*, cit, p. 212.

69. A.K. Coomaraswamy, *On the Loathly Bride,* cit, pp. 353-370.

Algo semejante ocurre, en otros cuentos y relatos legendarios, con el príncipe encantado que, convertido en rana, sapo, asno o cualquier otro animal, anhela encontrar la princesa que, con un beso, le devuelva a su forma humana. El mensaje es el mismo que el del mito de la doncella transformadora en dragón: es la apariencia que, forjada por el ego y con todo su poder deformador, se sobrepone a la realidad de nuestra verdadera naturaleza; el carácter sucio y nauseabundo del yo vicioso que, imponiéndose sobre nuestro ser como si fuera nuestra auténtica piel, nos alienta, nos hace aparecer de una manera totalmente distinta a como realmente somos, sofoca y asfixia la realeza interior que portamos por herencia divina; la fealdad, deformidad y monstruosidad propias de la fantasmagoría egótica que impiden ver la belleza e inocencia del alma tal y como fue creada por Dios.

Una imagen muy similar a ésta de la princesa convertida en dragón y más tarde liberada del encantamiento o maldición que pesa sobre ella, puede encontraste en el simbolismo de la oruga o gusano que se transforma en mariposa, tan frecuentemente empleado en el mundo tradicional para aludir al proceso de la transformación espiritual. Simbolismo que no deja de estar conectado con el cuadro mítico de la lucha con el dragón, en virtud de la analogía ya antes apuntada entre el dragón y el gusano. En ambos símbolos encontramos el mismo tema de la transformación de la fealdad en belleza, el paso de una existencia repulsiva y somnolienta, que se arrastra torpemente sobre la tierra, a otra de atractiva hermosura, plenamente despierta y llena de viveza, que despliega sus alas y vuela con entera libertad, surcando majestuosa y ágilmente los aires.

Esa metamorfosis del dragón y del gusano expresa simbólicamente la metamorfosis que estamos llamados a realizar en nuestra propia vida: la metamorfosis que ha de convertir al “hombre viejo”, meramente natural y cerrado en sí mismo, en el “hombre nuevo”, el hombre espiritual que vive abierto a la acción trasformadora de la Verdad. Metamorfosis que significa la recuperación de la dignidad y belleza original del alma, el redescubrimiento y reconquista de su deiformidad, es decir, de su semejanza con el modelo divino.

Tenemos que desprendernos de la dura costra y la inmunda coraza escamosa con que nosotros mismos nos hemos recubierto y que nos impide ver nuestra auténtica naturaleza, haciendo imposible su aflorar y expandirse en libertad. Para llegar a descubrir lo que realmente somos y serlo en plenitud, gozando así de la libertad auténtica, tenemos que romper el hechizo que nos sojuzga y que nos tiene condenados a una permanente existencia de larva adragonada. La metamorfosis que ha de trasformar la fealdad y deformidad egótica en la belleza y armonía de la vida espiritual constituye el sentido de nuestra vida, la razón de ser de toda existencia humana.

# 12

# LAS BODAS SAGRADAS:

# EL RETORNO DE LA PRIMAVERA

La Victoria sobre el dragón se ve coronada por las bodas reales entre el héroe vencedor y la doncella liberada. Unas bodas que van acompañadas por una completa renovación del ambiente cósmico, por un pujante rejuvenecimiento de la naturaleza entera. Todo el reino, igualmente liberado, junto con su princesa, de la amenaza que entrañaba el dragón, participa en la ventura de la pareja de los recién casados y ve renovarse su vida desde las mismas raíces.

**La hierogamia: reconquista de la unidad**

El casamiento del liberador liberado y de la liberada liberadora viene a expresar la culminación de la "Gran Obra" alquímica de la transformación interior. En la unión de ambos, realizada en el misterio de la *conjunctio,* tiene lugar el encuentro de la Luz con la Luz, del Amor con el Amor. Son las "bodas sagradas" (*hieros-gamos*), "bodas místicas" o "bodas del alma" a que aluden las más diversas tradiciones. El "depositario espiritual" o "matrimonio interior" cantado por San Juan de la Cruz y tantos otros místicos cristianos. Lo que en la tradición hermética recibe el nombre de "bodas regias", "bodas filosóficas" o "bodas químicas". La *chemische Hochzeit,* según reza el título de la obra rosacruciana, plena de imágenes provenientes de la Alquimia, de Valentín Andreae, en la que éste relata las peripecias del mítico caballero Christian Rosenkreuz. Las bodas simbolizadas también por la unión de la rosa y cruz- patente en el nombre mismo del aludido personaje: *Rosen-Kreuz:* formado por *Kreuz,* "cruz", *Rose,* "rosa"-, cuya conjunción expresa el logro de la perfección espiritual.

Es la hierogamia de Cielo y Tierra. La unión sagrada entre dos fuerzas hasta entonces separadas y distanciadas, enfrentadas incluso, pero destinadas a encontrarse y unirse en un abrazo amoroso. Como consecuencia de la

derrota y muerte del ego-dragón se produce la armonización de los dos polos o dimensiones del ser humano: lo femenino y lo masculino, lo celeste y lo terreno, el *yin* y el *yang*. Se trata de dos polos que se necesitan y complementan entre sí, que deberían encontrarse en perfecto equilibrio y formar una unidad, aunque por desgracia rara vez marchan al unísono y en la mayoría de los casos se hallan en pugna, desarrollándose el uno de manera aberrante a expensas del otro. La violencia dracónica había mantenido distantes entre sí estos dos polos como si fueran irreconciliables, pero una vez vencida esa violencia falsificadora y disgregadora, se hace posible el retorno a la normalidad. Una normalidad que se logra al aproximarse y unirse ambos polos, los cuales se atraen y unen con la misma fuerza irresistible con que se atrae y unen los polos de signo contrario del imán.

La unión entre el príncipe redentor y la princesa que ha inspirado su esfuerzo combativo simboliza la reconquista de la unidad primordial, rota por la prevaricación egótica. La unidad que fue desecha por la ignorancia endiosadora del yo vuelve a recomponerse y lo que quedó separado por la idolatría egoísta vuelve a reunirse como si de dos amantes reconciliados se tratara. Es lógico, por tanto, que tal unión mística suceda a la victoria sobre el dragón, ya que fue el dragón del ego el culpable de la ruptura de aquella unidad originaria. Colofón de la gran gesta que todo ser humano ha de realizar en su propia vida, la unión de los dos personajes de estirpe real es el símbolo de la unión alcanzada por la persona que ha conseguido someter a su ego.

Las bodas regias sellan el fin de toda disociación y división en el ser humano. Con ellas queda firmemente superada la visión dualista, con todo lo que ésta acarrea de dolor, de engaño y desvarío, de insatisfacción, de búsqueda tantálica de una dicha imposible. Esas nupcias significan la instalación en un estado de unidad, de unión e integración totalizadoras, que deja atrás la existencia escindida, de desequilibrio y conflicto, partida en infinidad de trozos, en que se debate el hombre ordinario, dominado por la ilusión egótica.

Es este el estado en normalmente vivimos. Caracterizado por la disociación a todos los niveles: disociación entre lo divino y lo humano, entre lo espiritual y lo material, entre lo interno y lo externo, entre lo sobrenatural y lo natural, entre lo racional y lo irracional, entre el pasado y el futuro, entre el deber y el placer, entre la inteligencia y el instinto, entre la cabeza y el corazón. Es una situación existencial del desgarro, de dilaceración y fragmentación, de herida profunda e incurable, que hace imposible la paz, la felicidad, y la libertad. Un estado de crisis permanente en que impera el conflicto entre las diversas dimensiones de la realidad. En semejante condición el individuo vive enfrentado consigo mismo y con el entorno, desgarrado por toda clase de tensiones y contradicciones internas.

Ese desgarramiento de la vida, esa disociación del ser humano, ese distanciamiento recíproco entre los diversos planos y facetas de la existencia se hallan simbolizados por la lejanía que separa al héroe que se apresta al combate con el dragón y a la princesa que ha de ser por él liberada, la cual lo contempla desde lejos tan esperanzada como llena de temor.

A semejante estado de división, dilaceración y distanciamiento ponen fin las reales nupcias del vencedor del dragón con su amada. La feliz unión lograda por los amantes constituye una figuración simbólica de la unificación y reintegración del ser que tiene como meta todo camino espiritual. Es el Yoga que sólo puede conseguirse tras recorrer un largo camino de lucha, esfuerzo y sacrificio.

La palabra sánscrita *Yoga* significa precisamente eso: unión, comunión, armonía, síntesis, integración. Derivada de la raíz indoeuropea *yug*- de la que resultan también el español "yugo", el inglés *yoke*, el francés *joug* o el alemán *Joch*- la palabra "yoga" lleva las connotaciones de juntar, uncir, concentrar, unir, armonizar, atar, ayuntar o poner bajo el yugo. El Yoga designa tanto el camino que conduce a la unidad como esa unidad que constituye la meta del camino. "El Yoga es la unificación del yo individual", nos dice Georg Feuerstein, el cual lo conceptúa como una "búsqueda de la unidad" (*search for oneness*) y un camino que "va de la multiplicidad a la

unidad” (*from multiplicity to unity*). En el horizonte de la disciplina yóguica, añade el citado autor, está “la vida unitiva” (*the unitive life*) que supone alcanzar “la orilla de la ausencia de temor y la liberación del sufrimiento”.[1] Yoga significa “Unión perfecta, que es una misma cosa con la Liberación” afirma René Guenón.[2] Por su parte, Iyengar define al Yoga como “la unión de nuestra voluntad con la Voluntad de Dios”.[3]

En relación con la imagen de las bodas a que nos estamos refiriendo, y partiendo de la apuntada conexión etimológica entre las palabras “Yoga” y “yugo”, es interesante hacer notar que en español el verbo “yugar” significa casar o unir en matrimonio y que la expresión “poner bajo el yugo” se ha utilizado siempre para referirse al casamiento de dos personas, las cuales se unen, por así decirlo, para tirar de un mismo carro, el carro de la vida en común, que será en adelante la vida de dos-en-uno. El yugo está formado por dos arcos situados a izquierda y derecha del eje del carro, por lo que pueden ser considerados cada uno de ellos como la parte femenina y masculina, respectivamente, de la figura que ambos arcos forman.

## Reconciliación entre el Intelecto y la sensibilidad

A la luz de todo lo expuesto en los capítulos precedentes, resulta evidente cuál es la significación microcósmica de la hierogamia con que culmina la empresa del combate con el dragón. Dichas bodas regias y sagradas admiten múltiples interpretaciones, entre las que podemos destacar tres principales, que son, aparte de las más relevantes, aquellas que se deducen de manera inmediata del análisis simbólico efectuado con anterioridad.

1. G. Feuerstein, *The Essence of Yoga*, London, 1974, pp. 64-73.

2. R. Guenon, *L’homme et son devenir selon la Védánta*, París, ed. 1976, p. 181.

3. B.K.S. Iyengar, *La luz del Yoga,* trad, Barcelona, 1994, p. 15.

En primer lugar, podemos entender las nupcias con que culmina la epopeya de la dracomaquia como el matrimonio del Intelecto supra-racional con la parte irracional, sensible y pasional del ser humano, siguiendo la interpretación neoplatónica. Son las bodas entre el Espíritu y el alma: entre el *Nous* y la *psique,* para emplear la terminología griega, o ente el *Animus* y el *anima,* según la terminología latina. En este enfoque el héroe que alancea al dragón representa al Espíritu, el Intelecto, el *Nous* o *Animus*, que ha de iluminar al alma, ánima o psique para liberarla de la oscuridad e incorporarla al orden de la luz.

Filón interpreta dichas bodas como unión del Intelecto (parte masculina) con la sensibilidad (parte femenina). En tal enlace sagrado, acota el filósofo alejandrino, es la mujer la que se une al hombre, y no a la inversa, como ocurre en el hombre vulgar y ordinario, en el que la inteligencia se convierte en esclava de la pasión irracional y el Intelecto viril en siervo de la sensibilidad femenina, con el consiguiente abandono de la virtud y de la Sabiduría de Dios, “Madre de todas las cosas”. A diferencia de lo que sucede cuando la inteligencia se une a la sensibilidad, siguiendo los dictados y el modo de operar de esta última, lo que hace que aquella se diluya en el mundo de las pasiones, de la “carne”, ahora la situación es justo la opuesta. Cuando la sensibilidad se somete al Intelecto o Mente como a su marido legal, aquella se ve transformada- como acontece siempre que lo inferior acepta su nivel jerárquico y se allega a lo superior-, se ve depurada de su lastre contaminante y queda elevada al plano de lo intelectivo: “ya no será carne, sino que ambas serán Mente”.[4]

La Mente superior, el Espíritu o Intelecto como irradiación en el hombre del Intelecto y Espíritu de Dios, se afirma dominador sobre el alma, sobre la mente contingente, en su doble proyección de razón y sentimiento. Esta última se despoja del lastre egótico y se transforma en la esposa fiel del Intelecto, en su compañera sumisa y dócil que no busca otra cosa que reflejar con pureza la luz de su Señor. Por eso se puede decir, con Filón, que todo es Mente, con mayúscula: porque la mente, con minúscula, o, si se prefiere, la mente inferior, se convierte en cauce y proyección de la mente

superior. Ya no hay solución de continuidad entre la una y la otra. Ambas funcionan al unísono, sin estridencias ni conflicto. La sensibilidad y el alma reflejan con total trasparencia la luz del Espíritu, del Intelecto o Mente divina. El Espíritu inunda con su luminosidad la totalidad del ser, impregnando la entera realidad de la mente, del alma, de la razón y del sentimiento, del instinto y de los impulsos.

Esas nupcias del Nous o Mente con sensibilidad se corresponden con el despertar de la Mente que constituye la meta de la disciplina zen. La Mente con mayúscula, que se identifica con la Naturaleza-

4. Filón, *Legum allegonae,* II, 50.

Buddha, con el "Cuerpo del Dharma" o *Dharmakaya.* "La Mente tal cual es en sí misma", como señala Daisetz Teitaro Suzuki; es decir, sin haber sufrido el proceso deformante y alienante de la ilusión egótica. La Mente en cuanto órgano del "conocimiento trascendente" y receptáculo de la "luz iluminante", que es una misma cosa con el *Self-being,* "el Ser-en-sí-mismo" o "el Sí-mismo-en-cuanto-tal". Una Mente que es imperecedera, que se halla por encima del nacimiento y la muerte, que está "libre de enfermedades, perturbaciones y locuras". Es, como observa el mismo Suzuki, la "Mente búdica", la *Mente-unidad, Mente-prajna* o *Mente-sabiduría,* en contraposición a la "mente dualista", empírica y relativa, atenazada por la ignorancia. Para distinguirla de la conciencia humana ordinaria, que es la de la mente o *mind* con minúscula, habría que llamarla Supra-conciencia o Supra-alma (*Over-soul*). Suzuki deja bien claro que esta Mente trascendente y universal, Mente-sabiduría o Supra-mente, sólo puede resplandecer en el estado de "no-ego", en la *selflessness* o total ausencia de yo: lo que en sánscrito se designa como *anatman,* el japonés como *mu-ga* y en chino como *wu-wo*. Supone desprenderse de la envoltura mental ilusoria que crea el ego y descubrir la propia Naturaleza.[5]

El estado espiritual a que nos acabamos de referir equivale a lo que el

*Vajrayana* o Budismo tántrico llama "la realización de la esencia de la propia mente". Lo cual, como indica el maestro tibetano Choegyal Rinpoche, significa despertar del sueño en que normalmente vivimos, aprisionados por la mente conceptual, para conocer y saborear "aquel aspecto de la mente totalmente puro". Para ello se recurre a la meditación, que emplea dos técnicas principales, la calma (*shiné*) y la visión superior (*lhakthong*): por medio de la primera se tranquiliza y aquieta la mente, permitiendo así que penetre la fuerza cognitiva de la visión intelectual. La acción conjunta de ambas técnicas va eliminando el velo de las emociones negativas, al tiempo que hace aumentar la claridad de la mente. Con ello se prepara el camino para encontrar la verdad y esencia de la mente: la Mente-sabiduría, que es la "Mente natural" o "Mente normal", la cual había quedado alterada, falsificada y deformada por las modificaciones perturbadoras, entenebrecedoras de la visión, que conforman la mente artificial, auto-fabricada, con la que de ordinario funcionamos y que hace que "las cinco sabidurías" innatas en la naturaleza humana, al no ser conocidas ni practicadas, se manifiesten como "las cinco negatividades" (pasión, agresión, ignorancia, envidia y orgullo). A través de este proceso despertamos de nuestro sueño egótico y la mente se manifiesta como Sabiduría.[6]

5. D.T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No Mind,* London, 1969, pp. 20, 120-124; *Living by Zen*, London, 1972, pp. 132 s.

6. Ven. Choegyal Rinpoche, *Descubriendo la Mente natural,* Buenos Aires, 1989, pp. 8-12, 88 ss.

He aquí, pues, lo que entraña el proceso de unificación y purificación que conduce a las bodas místicas del *Nous* y la psiche, de la Mente y la mente. La mente se vuelve totalmente pura y queda bañada por la luminosidad de la Mente. Cesa la presión que la mente dualista, con su poder divisor y separador, mantiene sobre la propia vida. Y esa presión se ve sustituida por el abrazo liberador de la Mente unitiva, integradora y reconciliadora, que restaña las heridas abiertas por el erróneo funcionamiento de la mente

egocéntrica, separatista y absolutista. Entonces se descubre que la esencia de la Mente es la presencia misma de la Divinidad. Así lo enseña Ramana Maharshi en total conformidad con la enseñanza de la doctrina budista: “la Mente en su pureza es el *Self* o Sí-mismo”.[7]

**La unión mística del alma con Dios**

Desde otro punto de vista, las bodas con que se ciera el episodio mítico del combate con el dragón pueden ser interpretadas como referencia a la unión mística del alma humana con Dios, su Esposo celestial. Son las bodas de la novia terrena con el Sol divino, su prometido eterno, que ha de redimirla y liberarla. Es éste un motivo que aparece con frecuencia en la mística cristiana, donde Dios suele recibir los calificativos de Amado, Prometido, Esposo o Novio celestial.

Bastará recordar *El Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz, que gira en torno a esta idea y a cuya parte poética su autor puso por título “*Canciones entre el Alma y el Esposo*”. En dicha obra, grandioso monumento de la literatura mística, se nos presenta el alma, según explica el mismo Juan de Yepes, “enamorada del Verbo Hijo de Dios, su Esposo, deseando unirse con él por clara y esencial visión”, lo que la impulsa a recorrer desconsolada los campos en busca de su Amado, por cuyo amor “ha salido de todas las cosas y de sí misma”. Se nos muestra aquí “la vía unitiva”, en la cual el alma “recibe muchas y muy grandes comunicaciones, visitas, dones y joyas del Esposo”.[8]

Fray Luis de León dedica a este tema un capítulo de su tratado sobre los diversos nombres y títulos de Cristo. El gran poeta y teólogo salmantino se extiende en la consideración del título de “Esposo”, del que dice “aventaja a todos los demás”, entre otras cosas, porque “es más estrecho y de más unidad que ninguno”, además de ser “más dulce y causador de mayor deleite que todos los otros”. Refiriéndose a la unión mística entre este Esposo divino y la esposa que es el alma, Fray Luis escribe:

7. T.N Venkataraman, *Talks with Sri Ramana Maharshi,* Tiruvannamalia, 1984, p. 256.

8. San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual,* I, 1; XXII, 2-4. Cf. Crisógono de Jesús, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1946, pp. 915, 1001 ss.

"el ánima del hombre justo se ayunta y se hace una con la divinidad y con el alma de Cristo".9 Idénticos conceptos maneja el flamenco Jan van Ruysbroec, quien en el prólogo a su obra *Die gheestelike Brulocht* ("Las Bodas espirituales"), que versa sobre el mismo tema, tomando como base de inspiración la parábola evangélica de las diez vírgenes que esperan al esposo, escribe: "El Esposo es Cristo y la naturaleza humana es la esposa que Dios ha creado a imagen y semejanza de sí mismo".10

Formulaciones semejantes pueden encontrarse en la mística islámica o hindú (aunque aquí, a veces, la significación simbólica puede invertirse, presentándose la Divinidad como Amada y el alma del místico, como el amante, según ya hemos tenido ocasión de ver). Desde esta perspectiva, el guerrero que traspasa al dragón con su lanza o su flecha representa al Logos divino dador de vida, el Cristo redentor y liberador que, presente en el centro del Corazón, acabará triunfando sobre las potencias de la oscuridad que oprimen el alma, para unirse a ella, abriendo así al ser humano el camino hacia la *theosis* o "divinización".

Una tercera interpretación sería aquella que ve la unión conyugal del guerrero triunfador con la doncella que le miraba esperanzada desde la distancia, como una alusión simbólica a la reconciliación del ser humano con la *Sophia* divina o "Virgen sabiduría", su prometida o novia celestial, a la que estuvo unida en los orígenes y de la que se vio separado por la caída primordial, según la doctrina del esoterismo cristiano. Pero tal interpretación viene a ser, en realidad, una variante de la que acabamos de ver, pues la *Sophia* suele ser identificada con Cristo, como ya hemos tenido ocasión de constatar.

Así podemos comprobar en el ya citado Johann Georg Gichtel, uno de los principales exponentes de la especulación sofiánica. Gichtel nos invita a lanzarnos al combate para conquistar la mano de esta Sophia, la "Virgen

celestial” (*himmlische Jungfrau*), que en ocasiones identifica con Jesús, animándonos a “no cejar hasta que la querida Sophia, con el Espíritu Santo, salga al encuentro con el anhelo de nuestra alma”. Resaltando los efectos de esa unión con la Sophia, afirma que “reconforta el alma con una dulzura inexpresable” y la viste con su túnica pura y luminosa. Pero advierte que Dios Padre sólo concederá la mano de “su amada Sophia” y aceptará en el divino lecho nupcial a quien se halle purificado y haya demostrado su inquebrantable lealtad. En encendidos párrafos Gichtel describe la maravillosa atmósfera que rodea a esa unión con la Sophia: “el alma, encendida con el fuego de Dios,

9. Fray Luis de León, *De los Nombres de Cristo*, Libro II, Cap. “Esposo”, en *Obras Completas*, Madrid, 1944, pp. 635 ss.

10. J. Ruusbroec, *Bodas del alma*, Prólogo al Libro I, en Obras, trad., de T.H. Martín, Madrid, 1984, p. 303.

arde con claro resplandor y genera una bella luz, en la cual se eleva triunfante la Virgen celestial, besando en el alma ígnea a su querido novio con los dulces rayos de su luz”.[11]

“El enlace espiritual con Sophia” es también ensalzado por Gottfried Arnold, que ve en tal enlace la meta y cima de la obra de regeneración que ha de emprender el cristiano. Para Arnold, dicho matrimonio sofiánico significa la recuperación de "la Imagen divina en todo el ornato y magnificencia de su gloria”. Entre los frutos de esta unión mística con la Sophia, Arnold destaca “una perdurable armonía del ánimo y una total quietud”, una vida rebosante de paz y de alegría, “un puro deleite y un dulce juego de goce”; en una palabra, el redescubrimiento de “la antigua inocencia paradisíaca”.[12]

En realidad, las diversas interpretaciones que hemos analizado resultan perfectamente conciliables, pues todas ellas encierran un mismo significado esencial. Son maneras distintas de referirse a una misma realidad o, si se prefiere, formas de contemplar esa misma realidad desde diferentes ángulos

de visión y fijándose con especial atención en alguno de sus múltiples aspectos.

El neoplatónico John Smith hace unas reflexiones que sirven de puente entre las dos interpretaciones que acabamos de ver: la fusión de la mente con la Mente y las bodas del alma con Dios. La meta y el ideal de la "verdadera y auténtica religión", afirma Smith consiste en "unir al alma en la más próxima intimidad y conjunción con Dios". Y ello se alcanza a través de una completa "auto-negación" o *self-denial*. Camino éste, de la renuncia al yo, que busca eliminar todo aquello que "oscurece la mente y le impide gozar del resplandor de la Luz divina" y que, si bien implica negarse a sí mismo, no exige negar la propia Razón, sino todo lo contrario, pues la Razón es "un rayo de la luz divina", y negarla significaría "negar a Dios, en vez de negarnos a nosotros mismos por él". (La palabra "Razón", *Reason,* tal y como es empleada por Smith y el resto de los platónicos de Cambridge, ha de ser entendida como sinónimo de la Mente que las doctrinas orientales sitúan en el centro de sus consideraciones). Con el pleno desarrollo de la Mente o Razón- o lo que es lo mismo, cuando la Mente superior conquista amorosamente a la mente inferior y la libera del lastre egótico-, el hombre alcanza la total unidad. Para decirlo con palabras de Smith: "se olvida de sí mismo para tener tan sólo en cuenta la Voluntad de su Creador"; "triunfa en su nada (*nothingness*) y el Todo (*Allness*) de la Divinidad".[13]

11. J.G. Gichtel, *Theosophia practica*, 1, 17-25; III, 66

12. G. Arnold, *Das Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weisheit,* XVII-XXIII. Cf. E. Seeberg, cit., pp. 360-369.

13. J. Smith, *The Excellency and Nobleness of True Religion*, II, 1-3, Cf. C.A. Patrides, *The Cambirdge Platonists*, Cambridge, 1980, pp. 152-156.

## El ideal andrógino

Las ideas recogidas en los diversos enfoques o interpretaciones que acabamos de analizar quedan nítidamente plasmadas en la figura mítica y simbólica del Andrógino, el ser macho-hembra situado por encima de la

dualidad sexual, que tanta importancia adquiere en la doctrina esotérica o sapiencial de la mayoría de las tradiciones espirituales de la humanidad.

Es al ideal andrógino al que remite el episodio de la unión conyugal del héroe y la heroína que han salido victoriosos del enfrentamiento con el dragón. No es este el lugar de estudiar con detalle el mito del Andrógino, pues ello nos apartaría del tema que estamos tratando, pero sí será oportuno decir algunas palabras sobre el simbolismo de este importante arquetipo mítico, que resulta clave para entender algunos de los aspectos más profundos de la hierogamia triunfal o las bodas místicas con la que culmina la dracomaquia.

Limitémonos a señalar que el Andrógino encarna la perfección y plenitud de la naturaleza humana. Es el hombre en su condición primordial de unidad, íntegro y puro, no diferenciado ni escindido, en el que todavía no ha hecho presencia la división en dos sexos. Según numerosas enseñanzas espirituales, entre ellas las del esoterismo cristiano, el estado andrógino es el estado en que fue creado el primer hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, el Padre-Madre de todo lo creado. Un estado que la humanidad perdería a consecuencia de “la caída”, es decir, de su distanciamiento de Dios, lo que acarreó el oscurecimiento de su Imagen divina con la consiguiente pérdida de la primitiva integridad.

La Androginia es, por tanto, la meta a alcanzar en la vía espiritual. Claramente lo proclama Lao-Tse: “Reconocer en uno mismo la fortaleza masculina, y atenerse a la delicadeza femenina, es ser la hondanada del Universo”. El mismo Lao-Tse utiliza diversas imágenes simbólicas- como “unir lo blanco y lo negro” o “saberse gallo y comportarse como gallina”- para referirse a esta síntesis andrógina que el Hombre perfecto realiza en su propio ser, y que supone el perfecto equilibrio del *yin* y el *yang.* [14] En la misma línea se expresa un pensador cristiano como Franz von Baader, cuando define a Cristo, “el Redentor” y “segundo Adán”, como “el restaurador y fundador de nuestra perdida naturaleza andrógina”. Para Baader, la finalidad del Cristianismo no es otra que la realización del ideal

andrógino, es decir, la “unificación” o “hacerse-uno”, *das Eins-Werden,* “la integración o reintegración de lo desintegrado”.[15]

14. Lao-Tse, *Tao-Te-King*, Cap. 28

15. B. Sill, *Androginie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader*, Regensburg, 1986, pp. 204 ss.

La idea del Andrógino suele ser expresada simbólicamente mediante las figuras geométricas de la cruz y del círculo, o mediante la confluencia de ambas, que forma la cruz circular o el círculo radiado. En la primera de dichas figuras, la de la cruz, la línea vertical, que representa el principio viril, se funde con la línea horizontal, representativa del principio femenino, articulándose ambas líneas en torno a un centro, el punto en que se cruzan, símbolo del Centro divino, que es el que da su cohesión a la figura, el que permite esa integración y unidad tan plenamente lograda de las dos dimensiones. La segunda de las figuras geométricas mencionadas, el círculo, expresa la idea de orden y armonía, de totalidad, de consumación, de plenitud y perfección de redondez (cuando algo es completo y perfecto se dice que es “redondo”), de unidad sólida y bien trabada. En el círculo se expresa la idea de un todo armoniosamente ordenado, sin fragmentaciones ni fisuras; una vida centrada, completa, integrada en sí misma, que gira de modo armónico y en la que todavía no se ha producido la diferenciación de los sexos, la división en dos mitades separadas y distintas. Y una vez más, la figura se hace posible por un centro que es su razón de ser, su principio configurador.

A estas dos figuras hay que añadir una tercera, que es la formada precisamente por la síntesis de ambas: la cruz inserta dentro de un círculo, la rueda con cuatro radios, llamada a veces “cruz nórdica” o “cruz céltica”, que los alemanes llaman *Rad-kreuz,* “rueda-cruz”. Figura geométrica de alto valor simbólico que ya aparece en los más primitivos relieves prehistóricos y que indica de manera visible la inserción del hombre en el conjunto de la Creación divina: el hombre es la cruz, mientras que el círculo representa el Todo universal, la esfera del Cosmos o del Orden divino. En la tradición occidental dicha figura geométrica recibía el nombre de *Ruota mundi,* “la

rueda del mundo”, correspondiéndose con lo que en la tradición oriental se llama *Dharma-chakra* o “Rueda de la Ley universal”. Esta “rueda cósmica” sirve para simbolizar tanto el microcosmos como el macrocosmos, pudiendo entenderse referida al pequeño universo del hombre o al gran universo del que el hombre es un reflejo y compendio a escala reducida.

Hay que añadir, por otra parte, que la figura de la *Ruota mundi* se identifica a menudo con la Rosa-cruz, pues en esta última la rosa es representada como una flor abierta, con forma circular, que contiene en su interior la cruz en cuanto emblema del Hombre-dios (la similitud entre una y otra es particularmente evidente, incluso a nivel semántico, en la lengua alemana: *Rad-kreuz* y *Rosen-kreuz*). Es el círculo del amor, de la solidaridad y la compenetración, en el que todo queda pacificado, unido y armonizado.

Recordemos que, según Platón, el Andrógino primordial tenía forma esférica, circular, y que en el Budismo tibetano la unión andrógina de Samantabhadra y Samantabhadri es representada bajo la forma de dos amantes, uno blanco y otro negro, unidos en la cópula amorosa dentro de un halo circular que los envuelve a ambos. Se trata de una cópula que ha de realizarse en el propio ser humano, cuando la diosa o poder femenino latente en la base de la columna vertebral se una al poder masculino contenido en el *chakra* de la cima de la cabeza.[16] También en el Taoísmo chino la idea andrógina se halla plasmada en el *Tai-chi*, el emblema del Tao, formado por un círculo dividido en dos mitades- una oscura y otra clara, una femenina y otra masculina-, que se entrelazan, que penetran la una en la otra, representando así el perfecto equilibrio del *yin* y el *yang.* Un emblema que se ofrece al ojo humano como arquetipo a realizar, como modelo a seguir en la propia vida.

Es quizá en la Alquimia donde se pueden encontrar más abundantes y claras referencias a este ideal de la conjunción andrógina de los contrarios, sintetizada en la figura del *Rebis,* cuyo nombre significa “Cosa-doble” (*Res-bis*), en clara alusión al carácter bisexual que implica la unión de dos polos contrapuestos. En la literatura hermética, el *Rebis* o Andrógino alquímico es concebido como fruto de las “bodas regias” o “bodas químicas”, las cuales

suelen ser representadas por medio de la escena del casamiento entre el Rey y la Reina, entre Venus y Mercurio, entre el Sol y la Luna, yendo acompañada esta representación simbólica por los desposorios de los reyes, los dioses o los planteas, o por otras imágenes de animales, plantas o cosas que subrayan la misma idea, como por ejemplo la presencia de un gallo y una gallina, lo que evoca una de las descripciones poéticas del ideal andrógino que Lao-Tse nos ofrece en el *Tao-Te-King.*

En una bella ilustración hermética se reproduce el busto de un hombre y una mujer, flanqueados por el sol y la luna y situándose respectivamente a derecha e izquierda del “Árbol filosófico” en calidad de Eje del mundo, el cual cobra la forma de una balanza, el signo de Libra, como símbolo de equilibrio. El emblema se halla rodeado por una franja circular sobre la que aparece escrito el siguiente lema: “Mantenidos en equilibrio por pesos iguales. No es más claro”. Especialmente ilustrativo es, a este respecto, otro grabado alquímico en el que la reintegración del ser humano es representada bajo ka figura de un guerrero con dos cabezas, una solar y otra lunar, sobre el cual se cierne una corona y que tiene a sus pies un dragón alado, yacente sobre el huevo cósmico. Son todas ellas imágenes que concuerdan a la perfección con la escena simbólica que estamos analizando y que ayudan a comprender mejor su profundo significado.

16. J. Blofeld, *El budismo tibetano*, trad, Barcelona, 1980, pp. 79 y 203.

En la tradición hindú la idea andrógina aparece concretada en la figura de Shiva, una de las tres personas de la *Trimurti* y personificación suprema de la Divinidad, en su forma de *Ardhanara-Ishvara,* “el Señor cuya mitad es femenina”. En la escultura india el Shiva *Ardhanarishvara* es representado como un ser que tiene medio cuerpo de mujer y el otro medio de varón. Se supone que tal figura es la resultante de la fusión de Shiva con su esposa Uma o *Parvati,* la *Shakti* o Energía divina. En tal sentido, el Shiva macho-

hembra o *Ardhanarishvarati* o Energía divina. En tal sentido, el Shiva macho-hembra o *Ardhanarsishvara* simboliza “la unidad primordial” que, al diferenciarse en los polos masculino y femenino, procreador y engendrador, produce la manifestación universal.[17] El Shiva andrógino muestra al hombre la meta a alcanzar en su vida; aquella meta que alcanza el vencedor del dragón.

En relación con todo lo que antes hemos dicho, es interesante observar que Shiva se presenta además como “el Señor del Yoga”, el que conduce a la Liberación, el que destruye los obstáculos que se oponen a la Iluminación. Por otra parte, en su calidad de *Nataraja* o “Rey de la danza” (*nata*=danza; *raja*=rey), esa danza sagrada de la que brota el orden cósmico. Shiva se nos aparece dentro de un círculo de luz y de fuego, un círculo que su figura danzante divide y une al mismo tiempo en dos mitades dinámicas, curvadas, muy similares a las del *Tai-ki* taoísta. Y no puede dejar de señalarse que el Shiva bailarín nimbado de la aureola circular, que tiene un pie en el aire y el otro firmemente apoyado sobre la tierra, pisa con este último el cuerpo del demonio enano *Apasmara,* símbolo del ego, de la mezquindad y la ceguera pasional. La figura del *Nataraja* viene así a expresar el gozo y la alegría que inundan a quien ha logrado vencer al ego.

**Síntesis de sabiduría y amor**

En la mayoría de las tradiciones la síntesis andrógina es concebida como conjunción de sabiduría y amor o, lo que viene a ser lo mismo, de luz y fuego, de inteligencia y afectividad, de veracidad y bondad, de contemplación y acción.

La idea del Andrógino como síntesis de luz y fuego aflora como una constante en la obra de Jakob Böhme, el cual ve en esa síntesis en el reflejo humano de la Unidad ígneo-luminosa que es el mismo Dios. Por su parte, Swedenborg habla del “matrimonio de verdad y bondad” como origen y modelo celestial de todo matrimonio humano, siendo la verdad el marido, que encarna la inteligencia, el

17. A. y P. Keilhauer, *Die Bildsprache des Hunduismus,* Köln, 1983, pp. 170 ss.

conocimiento y la sabiduría, mientras que la bondad desempeña el papel de esposa, personificación en ella la voluntad, el efecto, la capacidad de amar, la inclinación a hacer el bien. “Varón y hembra- escribe Swedenborg- fueron creados para la forma misma del matrimonio del bien y la verdad”, y por eso fueron creados con “una inclinación a la conjunción en uno”.[18] Este es el matrimonio o ayuntamiento que, según el místico sueco, cada uno de nosotros está llamado a realizar dentro de sí para conseguir la plena realización de la naturaleza humana, hecha a imagen y semejanza de Dios, en quien se da de manera perfecta esa unión de Amor y Sabiduría, pues “es el Amor Mismo y la Sabiduría Misma”. “El hombre fue creado para ser una forma del amor y la sabiduría, y será auténtico hombre en la medida en que haga realidad en su vida esa conjunción de amor y sabiduría, de voluntad y entendimiento, de caridad e intuición, de calor y luminosidad celestiales.[19]

La misma idea encontramos formulada en la doctrina budista, la cual pone especial énfasis en la necesidad de coordinar los dos factores capitales de *prajna* (sabiduría) y *karuna* (compasión) para lograr la realización del ideal búdico. En el Budismo tibetano esta unión de *prajna* y *karuna*, de la sabiduría y la compasión, se halla simbolizada en el emparejamiento sagrado que tiene lugar cuando el *vajra* o rayo que rasga las tinieblas, concebido como polo masculino, se une con el *ghanta,* la campanilla que simboliza la compasión y hace las veces de polo femenino. El *vajra* y el *ghanta,* como apunta John Blofeld “representan las cualidades pasivas y activas que sólo alcanzan la perfección cuando se unen”.[20]

Pero la idea andrógina expresa también la síntesis de otros muchos pares de opuestos que se hallan bajo el signo dual de lo masculino y lo femenino: síntesis o conjunción de razón y sentimiento (o racionalidad y sensibilidad), de fuerza y delicadeza, de dureza y blandura, de actividad y receptividad, de geometría y musicalidad, de gimnasia y poesía, de acción y contemplación. El arquetipo andrógino trata ante nuestros ojos el perfil de la pasión

iluminada, del sentimiento ennoblecido, de la sensibilidad noble y sana, empapara de sabiduría, que se expande al servicio del bien, la verdad y la justicia. Nos muestra la unión armónica entre lo interior y lo exterior o, dicho de otro modo, la total fusión y compenetración entre vida activa y vida contemplativa: la primera, personificada por el caballero que alancea la monstruo, por el dios o héroe guerrero que con su mano poderosa aplasta la

18. E. Swedenborg, *Delitiae sapientiae de Amore Conjugliali*, 83-100

19. Swedenborg, *De Charitate,* V, 1-4.

20. J. Blofeld, *op. cit,* 119

cabeza de la hidra; la segunda, encarnada en la virgen que contempla desde lejos el combate, sin participar en él, a veces con una apariencia de desinterés, casi como si no fuera con ella, en otras ocasiones angustiada y aterrada.

Todo esto es lo que queda plasmado en las bodas regias del héroe dracóctono y la doncella cautiva o amenazada por el dragón. Esas nupcias entre el vencedor del dragón y su amada ya libre de amenazas sellan la unión de la vertical masculina y la horizontal femenina, para formar la cruz de la perfecta unidad, de la síntesis de los contrarios o armonía de los opuestos. Los dos polos, viril y femenino, paterno y materno, celeste y terreno, se equilibran entre sí a la perfección, sin pretensiones banderizas o partidistas. El hombre y la mujer que cada ser humano porta dentro de sí, antes separados y distantes a causa de la insidia del dragón que se interponía entre ellos, quedan ahora reconciliados y unidos de forma armónica. Y gracias a esa unión, la vertical, al quedar firmemente asentada sobre la horizontal femenina y terrena, puede afirmarse con total rectitud, sin tambalearse, sin inclinarse hacia un lado u otro, al tiempo que la horizontal, al ser atravesada por la vertical que la fija y ancla, se mantiene recta e inconmovible, con serena firmeza.

Vencido el dragón del ego, tiene lugar un “redondeamiento” de la vida que permite la estabilidad de la cruz andrógina. El ser humano, que a lo largo de su largo combate contra su propio enemigo interior, ha ido limando las aristas, asperezas y contornos angulosos de su individualidad, logra redondear su mundo personal. Recordemos que lo redondo o redondeado indica lo que está consumado y bien acabado; es símbolo de plenitud, de indemnidad y henchimiento, de integridad y entereza, de virtud eficiente. Véase, por ejemplo, la mítica “Tabla redonda” (o Mesa redonda) del Rey Arturo.

Se actualiza así en el propio ser la figura circular del *Uroboros,* la serpiente que se muerde la cola y que simboliza el retorno al origen (a la integridad primordial) y la síntesis de los opuestos. El individuo se torna un todo circular, esférico, cuyas dos mitades se acoplan de manera suave, dulce, natural y espontánea, sin fisuras ni estridencias: cada una de sus dos “medias naranjas”, antes separadas, enfrentadas, irreconocibles entre sí, se funde con la otra mitad, para formar el fruto maduro y siempre joven del ser perfectamente integrado. Es como si en la vida de uno mismo quedara plasmado el *Tai-chi*, ese círculo místico-simbólico formado por dos mitades, que en la doctrina taoísta representa la suprema armonía del Tao. Prueba de que esa vida se ha instalado en lo que Molitor llamaba “el círculo de la armonía”.[21]

21. J.F. Molitor, *Philosophie de la Tradition*, trad., París, 1834, p. 72

Si, como decía Böhme, al cometer el pecado original, el hombre eligió el egoísmo en vez de la armonía divina, con la victoria sobre el dragón del ego retorna de nuevo a la humildad, y con ella a la armonía perdida, encontrando así la conjunción de hombre y mujer, en la que radica “su principal virginal”, haciendo de su vida “un bello jardín de encanto y recreo plantado de rosas”.[22]

## El reino de la gran felicidad

Una vez aniquilado los poderes del dragón, el héroe y su amada, unidos por el amor y envueltos en el resplandor de la Verdad, alcanzan la paz y viven felices en el castillo recuperado, desde el que gobiernan con justicia y sabiduría su reino. A ellos resulta aplicable la fórmula que cierra los cuentos de hadas: “Y vivieron felices para siempre”. Frase ritual, simbólica y rítmica y sapiencial, que sitúa a los personajes en ese pasado intemporal del mito que se corresponde con el “érase una vez” con que comienzan los cuentos tradicionales. Se trata de una referencia simbólica al pretérito suprahumano de los orígenes, equivalente a la locución *in illo tempore*, que hace acto de presencia en los relatos míticos y religiosos y que, en realidad, sitúa la acción más allá de las limitaciones del tiempo, como ocurre con la acción primordial de los dioses.

En el mito japonés, queda bellamente reflejado este estado de feliz calma, de bonanza, de quietud y paz irradiante alcanzado por la pareja que ha salido victoriosa de la lucha con el dragón, en las palabras pronunciadas por el dios Susano-wo al llegar a la localidad de Suga, donde edificará el palacio en el cual va a residir en lo sucesivo con su esposa. Contemplando la tranquila atmósfera de Suga, Susano-wo exclama: “al llegar a este lugar, mi augusto corazón está sereno”. Es la serenidad del corazón, la paz que inunda el ánimo, la suprema quietud que resulta de la unidad, lo que siente el héroe vencedor, que ve ahora abrirse ante sus ojos la realidad en todo su esplendor y riqueza, como manifestación del Tao, del Orden divino. Y por eso decide construir el palacio “donde la esposa encuentre refugio”; un palacio que tendrá forma octogonal, siendo el ocho el número del orden y la perfección en la tradición sintoísta. Conviene observar, por otra parte, que el octógono es la figura geométrica que representa la cuadratura del círculo; es decir, el logro de la difícil perfección, resultante de la fusión armoniosa de las influencias del Cielo (el círculo) y la Tierra (el cuadrado). Será una “choza óctuple”, como dice el mismo Susano-wo, lo que hace de ella como una réplica a pequeña escala de la montaña cósmica, de la bóveda celeste o del Centro del mundo. Un recinto, en fin,

22. J. Böhme, *Mysterium Magnum*, XVII, 40-43; XVIII, 2-27

destinado a cobijar y proteger el amor de la augusta pareja, creando para el mismo un clima de la mayor intimidad. Por su forma, el palacio, como observa Raffaele Pettazzoni, viene a ser “una cabaña de aislamiento para los nuevos esposos”, sirviendo así para afianzar aún más su unión.[23]

El sencillo y apacible palacio de Suga, enclavado en plena naturaleza virgen y confeccionado con materiales naturales, con troncos y ramas de llamativo verdor, viene a ser a la vez como un erótico jardín de las delicias y como un atanor donde se cultiva el fuego alquímico. Y con respecto a esta significativo detalle del mito sintoísta, evocador de la idea de paz y felicidad, no puede menos de constatarse la llamativa coincidencia entre el nombre de Suga y el título de *Sugata,* “el Muy Dichoso”, que se otorga al Buddha en los antiguos textos palis y sánscritos, en su calidad de Héroe o Vencedor que ha alcanzado “el Reino de la Felicidad”.

El matrimonio formado por Susano-wo y Kushi-nada-hime constituye, pues, un buen ejemplo de la hierogamia que sucede al final feliz de la lucha con el dragón. Liberados de la sombra amenazadora del monstruo sanguinario, disipado incluso el triste recuerdo de los estragos y violencias causados por el gran enemigo, la pareja de amantes puede gozar de la magnificencia de su reino y de la voluptuosidad de su amor. De la unión de Susano-wo y Kushi-nada-hime nacerá, en la recogida cabaña-palacio de Suga, un hijo varón fuerte y poderoso, Ya-shi-ma-ji-un-mi, cuyo nombre significa “Dominador de las ocho islas”. De nuevo aparece aquí el número ocho, con su sentido de totalidad ordenada, de plenitud y armonía, de sello o marca de una actuación efectuada con arreglo al orden cósmico. Se habrá notado que el ocho aparece también en la caracterización del dragón Yamato-no-oroshi, el cual tiene ocho cabezas y ocho colas, pero en él tiene un sentido algo diferente, como de inversión o parodia de la perfección, probablemente indicando la perfección y plenitud que logrará quien lo venza. Algo semejante ocurre con las siete cabezas del dragón del Apocalipsis, parodia demoníaca del número

siete que distingue a la Creación divina.

El palacio de Suga, al igual que el castillo-palacio al que se retiran el Príncipe azul y su Princesa en los cuentos de hadas europeos, evoca la imagen del reino perfectamente pacificado tras la victoria sobre el dragón. Viene a ser la versión nipona, primitiva y chamánica, del feliz final de nuestros cuentos y relatos legendarios. Una manera de expresar el contento, la dicha, la armonía y la serenidad que obtiene la regia pareja como fruto de su recobrada unidad. La figuración simbólica del estado feliz que se ofrece al ser humano una vez que ha conseguido superar la escisión, la deformación, la violencia, y la falsificación de la vida generadas por el impulso egótico.

23. R. Pettazzoni, *La mitología giapponese,* cit, pp. 73 s.

Es aquella "felicidad perfecta" de que nos hablan todas las doctrinas espirituales, tanto de Oriente como de Occidente. La felicidad real, auténtica y duradera, que es fruto de la unidad y que supone la realización plena de la naturaleza humana, el logro de la meta espiritual de la vida. Felicidad que tiene como condición el liberarse del ego. Vencido el poder tiránico del ego, anulado el yo y suprimido su tremenda susceptibilidad, nos libera de aquello que nos hace desgraciados. Barrida la pretensión hegemónica, separatista y sectaria del yo individual, dejamos de estar sometidos a la histeria y la neurosis que el individualismo genera; ya no vivimos pendientes de lo que nos beneficia o nos perjudica, lo que nos causa placer o dolor. Por eso, podemos vivir la vida con mayor autenticidad y contemplar la realidad tal cual es, abriéndonos así el contenido felicitario que encierra la existencia como expresión que es del *Ananda* divino, de la Beatitud o Felicidad eterna. Cuando el ego desaparece, ya no hay sufrimiento ni pesar, y por eso es posible la instalación en el reino de lo que el Taoísmo llama "la Gran Felicidad". "La razón por la que tenemos y sufrimos adversidades- afirma Lao-Tse- es porque tenemos un yo. En el momento en que dejamos de tener un yo, ¿qué podemos temer o sufrir? [24]

Esa "Felicidad perfecta" o "Gran Felicidad" del hombre reintegrado, que se ha desprendido del lastre egótico, va inseparablemente unida a la paz

interior, a la quietud de la mente y la serenidad del ánimo. Cosas todas ellas que son fruto del Yoga. "Sólo la paz interior da la felicidad", proclama Chuang-Tse.[25] Para Lie-Tse, el estado perfectamente feliz es la morada del Sabio; un "estado indefinible", que nadie puede dar ni quitar y en el que impera "la paz del vacío", pues en él todo es calma, quietud y silencio.[26]

Donde el mundo personal ha quedado totalmente pacificado, ya no hay pensamientos perturbadores; cesa la agitación psíquica, calla la algarabía mental atizada por el ego y se hace el silencio unificador; el alma consigue el reposo en su unión con el Espíritu. Así lo enseña Ramana Maharshi, cuando asevera que la felicidad coincide con la paz (*shanti*) y el reposo (*visranti*), señalando que la condición fundamental de la vida feliz es "la cesación de la actividad mental", esa actividad mental que tiene su origen en el ego. El Maharshi deja bien claro que, para conseguir la verdadera felicidad, hay que

24. Lao-Tse, *Tao-Te-King*, Cap. 13

25. Chuang-Tse, Cap. 29 f.

26. Lie-Tse, *Chung-Hu-Cheng-King*, Cap. 1

liberarse de todos los pensamientos, y en especial del "pensamiento-raíz" del que brotan todos los demás, el pensamiento del yo. "Cuando no hay pensamiento, cuando no hay yo, cuando no hay nada excepto tú mismo, eres feliz. Esta es la Verdad plena y total".[27]

La Gran Felicidad que desciende cual premio o corona celestial sobre el vencedor del dragón es una misma cosa con lo que las tradiciones budista y taoísta llaman "la Gran Paz". La Paz que resulta del retorno al Origen, del arraigo en el Tao, de la unión con el Uno supremo y eterno. La *Hesychia* de la tradición cristiana oriental; palabra ésta que significa literalmente "calma" o "reposo" y que se refiere a un "estado de quietud, de paz y de gran tranquilidad", en el cual las potencias del alma se unificarán y ésta se vuelve pura y simple, haciéndose digna de la unión con Dios. Los místicos

hesicastas subrayan, sin embargo, que semejante estado de paz y unidad sólo puede lograrse “a través de una ardua lucha”, una vez que se han eliminado las causas de la perturbación interior; esa lucha que simboliza precisamente el combate contra el dragón.[28]

Fácil es percibir la correspondencia de la “Gran Paz” con el reposo sabático de la tradición hebrea, reflejo en la vida humana del descanso o reposo del Creador, el *Sabbat,* tras ver que la obra salida de sus manos es buena y bella. No como descanso que se hace un día a la semana, sino en su significado profundo, místico, como “Sabbat interior” que se realiza todos los días, en cualquier instante y de manera ininterrumpida, y que supone “la absorción y el reposo del espíritu en lo Supremo”, “el descanso del espíritu en su propia Esencia universal y divina”. Un “reposo activo”, cuyo objetivo es, como observa Léo Schaya, “la actualización espiritual de la Presencia permanente, reveladora y liberadora del Uno en el corazón y el ser entero del contemplativo, su unión a lo único Verdadero y Real”.[29] La misma idea que expresa el *Nirvana* de la espiritualidad budista, que no es otra cosa que “la dicha absoluta”, “el bienestar completo”, “la Paz suprema”, que “reina más allá de los goces sensuales y por ello más allá del mundo”.[30]

27. T.N. Venkataram, Talks with Sri Ramana Maharshi, cit, pp. 252 y 284.

28. F. Poli, *Yoda ed esicasmo,* Bologna, 1981, pp. 109 ss, 140.

29. L. Schaya, *La Creation en Dieu,* cit, pp. 395 s.

30. F. Schuon, *L’OEil du coéur,* cit., pp. 43-50.

Nuestra felicidad, dice Jan van Ruysborec, consiste en el “encuentro amoroso entre nuestra alma y Dios, entre “el hombre interior” y su “Imagen eterna”, que es la Imagen y Semejanza de Dios, “la vida que tenemos en Dios eternamente y por la cual somos o estamos *sin nosotros mismos*”. Este

encuentro es el mismo que tiene lugar entre el Padre celestial, “Fondo vivo” en el que todo tiene su origen, y el Hijo, “su propia Sabiduría eterna”, unidos ambos en el abrazo del Amor eterno, que es el Espíritu Santo. En ser humano alcanza la felicidad cuando, iluminado por la Verdad, renueva vitalmente dentro de sí este encuentro amoroso, según el modo divino. Entonces el espíritu desfallece en “la Desnudez esencial”, en “la Simplicidad sin nombre”, en “el Hondón” donde lo único que hay es “la eterna Unidad”.[31] En la misma idea insiste San Agustín cuando afirma que la felicidad consiste en “poseer a Dios en el alma”, lo que significa poseer la Suprema Medida de todas las cosas. “Cualquiera que, por medio de la verdad, llegare a la Suma Medida, es hombre feliz”, sentencia el obispo de Hipona. Y es feliz, porque poseyendo la Suma Medida, ya no carece de nada, no puede necesitar ni desear nada.[32]

La felicidad verdadera supone el encuentro consigo mismo, con la realidad más profunda del propio ser. Y este encuentro pasa por la salida de sí mismo, por el abandono del amor propio, por el distanciamiento del mundo en que nos tiene recluidos el dragón egótico. Como dice Ruysbroec, esta salida del asfixiante mundo del ego implica una “salida hacia Dios, hacia sí mismo y hacia el prójimo”. No tenemos que buscar nuestro yo, lo que nos satisface y agrada, sino “buscar a Dios”, es decir, buscar la Verdad, el Amor y la Sabiduría; “no tener otra motivación más que llevar a cabo la Voluntad divina”.[33] Para encontrar la felicidad hay que salir al encuentro de Dios, lo que es tanto como decir al encuentro de la Verdad y de la Realidad, al encuentro de nuestro más íntimo y auténtico Yo.

Hemos hablado antes del Yoga, poniéndolo en relación con la imagen simbólica de la unión del héroe y la heroína que se unen en matrimonio tras ser derrotado el dragón del ego, el monstruo del yo egoísta. Pues bien, es oportuno apuntar ahora que en el estado de unidad que implica el Yoga, el cual supone a su vez la eliminación del ego, el ser humano alcanza la perfecta felicidad, el estado de “reposo perfecto” y de “alegría pura”. “El fin del yoga es una vida plena”, escribe Walter Gardini comentando los aforismos de Patanjali; esto es, una vida rebosante de la auténtica felicidad,

aquella

31. J. Ruusbroec, “Bodas del alma”, I, 25; III, 5, en Obras, cit, pp. 338 ss. 458-463

32. San Agustín, *Sobre la vida feliz*, IV, 34.

33. J. Ruusbroec, “Bodas del alma”, I, 23-25, en *Obras*, cit, p. 335 ss.

que brota del interior y da “paz y serenidad”.[34] Como observa Iyengar, cuando se alcanza el verdadero Yoga ya no existe el sentido del “yo” y de “lo mío”; “sólo existe la experiencia de la conciencia, de la verdad y de una inefable alegría”.[35]

Entonces se constata, como enseña Ramana Maharshi, que la felicidad o la paz no es nada que tengamos que conseguir, sino que es nuestra misma naturaleza, nuestra esencia, nuestra realidad más profunda, nuestro Sí-mismo o Yo auténtico, el *Self* o *Atmnan*. Descubrimos que “la Paz está siempre presente”, que “nuestra naturaleza es ante todo una, entera, bienaventurada”. Sólo la ignorancia egótica nos impide ver esta verdad, al llevarnos a confundir el Yo verdadero, el *Self*, con el no-yo, el *non-self,* el ego o falso yo con el que nos identificamos. Nuestra felicidad consiste en ser el Yo, en fijar la mente en el Yo. Y eso es el Yoga. La felicidad permanente y absoluta, en la que no hay no placer ni dolor, exige la auto-rendición, la rendición del yo, el sometimiento del ego- la *self-surrender,* en palabras de Ramana Mahrarshi-, paso previo para la Auto-Realización, la Realización-de-Sí-mismo o Realización-del-Sí-mismo, la Realización del Yo, la *Self-Realisation*.[36]

## El retorno de la primavera

Las sagradas nupcias del matador del dragón con la dama de estirpe regia y solar van acompañadas por la eclosión de la primavera, la cual, en la simbología tradicional, representa la plenitud, la vitalidad, la ingenuidad y la pureza del estado primordial o “Edad de oro”.

Unida la Princesa a su Príncipe azul, se retiran los fríos y las tinieblas invernales. Resplandece risueña y triunfante la luz del sol y los campos vuelven a florecer. La tierra recibe de nuevo la bendición de la lluvia, recuperando así su fertilidad y mostrándose más verde que nunca. Las fuerzas de la vida- el agua, el aire y la luz- vuelven a derramarse generosamente sobre el mundo sin impedimentos que obstaculicen su libre y benéfico fluir. El reino antes asolado por el dragón recobra la paz, la prosperidad y la felicidad. Lo que era un páramo estéril se vuelve florido vergel; la población, que se hallaba sumida en la angustia y la tristeza, se llena ahora de júbilo y de gozo. El mundo entero se viste de alegría y en el azul del horizonte se recorta el Arco Iris, con su luminosidad multicolor, como puente entre Cielo y Tierra que anuncia la reconciliación universal.

34. W. Gardini, *Yoga clásico, Aforismos sobre el yoga de Patanjali,* Buenos Aires, 1984, pp. 122-124

35. B.K.S. Iyegar, *La luz del Yoga,* cit, p. 55.

36. T.N. Venkataraman, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, cit, pp. 31 s. 252-256.

Este cuadro simbólico queda sugestivamente descrito en el *Ramayana,* en cuyo relato el rescate de Sita que antes hemos aludido, trae como consecuencia la restauración de la fertilidad de la tierra y de la prosperidad del país. Reunidos de nuevo Rama y Sita, el reino de Ayudhia, donde reina la feliz pareja, se convierte en un paraíso terrenal: “la tierra estaba llena de grano, los árboles de fruto y las flores de dulce perfume”, leemos en el poema épico hindú. El perfil de “edad áurea” queda completado al describir el poema otras características del reino restaurado de Ayudhia, diciendo que en él todas las criaturas estaban llenas de *dharma* y que ninguna de ellas actuaba contra la ley; cada cual hacía su propia tarea, cumplía con su deber, contento con su suerte y su destino.[37] La reintegración o reunificación de los amantes se traduce, pues, en un nuevo florecimiento de la vida de la naturaleza y de la sociedad, un retoñar de todas las posibilidades vitales y una total renovación de las condiciones de existencia, yendo todo ello acompañado por la restauración del *Dharma* o “Ley universal”, por el

retorno al estado primordial de unidad y armonía.

Semejante exuberancia primaveral es la expresión simbólica de la nueva vida que renace en el campo o reino de la propia realidad personal, tras haber sido vencido el adversario que portamos dentro; esto es, cuando se han disipado las sombras del ego-dragón y se ha conseguido la reintegración espiritual de la persona. Es la primavera que renace dentro de nosotros mismos para extenderse después a la totalidad de nuestro ser y nuestra vida. El reino que recobra la paz y la prosperidad tras la unión de la pareja regia y salvadora es, pues, el reino interior del ser humano, el reino del alma. Derrotado el mortal enemigo, quedan libres las fuentes de la vida; las aguas espirituales antes retenidas fluyen ahora con entera libertad e irrigan los campos de la propia existencia, produciéndose ese reverdecer que no es sino una alusión a la recuperación de aquella cualidad de la *viriditas* de que hablaba Santa Hildegarda de Bingen, expresión de la juventud y la salud espirituales.

Pero ese mundo que renace tras la muerte del dragón es también el mundo exterior, el ambiente cósmico, el medio natural y social en el que el hombre desarrolla su existencia. La profunda transformación que ha tenido lugar en el microcosmos, en la vida individual, tiene su repercusión inmediata en el macrocosmos, en el orden global de la Creación. La renovación integral experimentada por la persona a consecuencia de la victoria sobre el ego, acaba traduciéndose en una completa renovación del mundo.

37. C. Dimmitt, Sita: Mother Goddess and Shakti, cit, pp. 222 s.

Hay una estrecha interrelación entre alma y mundo, entre la vida interior del hombre y la vida cósmica. Lo que ocurre en aquella no pude dejar de reflejarse en esta última, y viceversa. De ahí que los grandes maestros espirituales hayan afirmado siempre con contundencia que la única manera

de renovar y mejorar el mundo es renovarse y mejorarse uno mismo. Así lo expresaba Sri Nisargadatta Maharaj: "No pueden cambiar el mundo antes de cambiarte a ti mismo… Aclara tu mente, purifica tu corazón, santifica tu vida: este es el camino más rápido para cambiar tu mundo".38

El vencedor del dragón, ya lo hemos dicho, es un re-nacido, un ser que ha nacido de nuevo, que ha conquistado aquella *vita nuova* tan cara al Dante. Su vida se ve renovada en sus mismas raíces, imbuida de un "dulce estilo nuevo" (*dolce stil nuovo*) que impregna todas y cada una de las facetas de su ser. La vida nueva que goza el héroe que ha salido airoso de esa tremenda prueba y de ese gran combate interior, simbolizados por la lucha con el dragón, es la vida unitiva, fruto de la unidad y forjadora de unidad, que hoza y se recrea en la unidad. Aquella vida que se sitúa más allá de la dualidad, superadora de cualquier forma de división, de hostilidad o de enfrentamiento.

Se pone fin a la vida separativa en que el ego se regodea y que constituye el tuétano de su ilusorio existir. Quien ha aplastado la cabeza del dragón-ego no vive ya escindido, disperso, dilacerado, desgarrado por insuperables conflictos y tensiones internas. No sufre contradicciones ni disociaciones; todo en él es armonía y equilibrio. Está unido en sí mismo y se siente unido a todo lo que le rodea. El amor y la sabiduría nutren su vida; la hacen una, integrada, centrada, firmemente arraigada en las profundas raíces del ser. Teniendo su existir por cimiento la conjunción de esas dos grandes fuerzas-amor y sabiduría-, toda ella forma una totalidad plena de sentido.

Gracias a su victoria sobre el monstruo egótico, el héroe se sitúa en el Centro de la vida, allí por donde pasa el Eje que une Cielo y Tierra, en el punto del que arranca "el Árbol de la Vida". Conquista el "Centro inmutable", sede de la dicha, la paz y la quietud. Asciende a la cumbre de la Montana cósmica, el monte sagrado sobre cuya cima se alza el castillo del Grial. Es el *Monsalvat,* el "monte salvo", la montaña íntegra, intacta, pura y radiante en la que el ser humano goza de la salud y la salvación. Es ahí donde tendrán lugar las nupcias sagradas que dan al ser humano la plenitud

de su naturaleza.

38. Sri Nisargadatta Maharaj, *I am That*, cit., 1992, p. 129

Se abren de nuevo las puertas del Paraíso. El ser humano reconquista el estado primordial, se sitúa de nuevo en la experiencia poética de que gozara el primer hombre en el Jardín del Edén. Es una vida paradisíaca y primaveral que supone la vivencia del "Eterno Presente", equiparada en numerosos mitos y doctrinas a la "Fuente de la eterna juventud".

Victoria de la primavera, del Ahora íntegro y puro: he aquí lo que significan las bodas místicas o alquímicas con las cuales queda sellado el renacer interior.

En el folclore, este triunfo de la primavera tiene como símbolo la guirnalda primaveral (*Ernte-kranz* en alemán, literalmente "corona de la cosecha") que se entrega a la joven pareja del "Rey de mayo" y la "Reina de Mayo" para ser colocado como corona triunfal en lo alto del mástil de los festejos, el "Palo o Polo de Mayo", símbolo del Árbol de la Vida y del Eje que une Cielo y Tierra. Se trata de una corona vegetal que, como su verdor, su belleza y lozanía, su brillo, y su aura alegre, proclama la victoria del Sol y de la vida renacida. En ella hay un homenaje a la luz solar, como lo prueba el gallo que dicha corona suele llevar en lo alto; pues el gallo es un ave solar, por ser la que saluda al alba con su canto, invitando a los seres humanos a despertar, a gozar de la luz y a luchar por ella. Esa guirnalda primaveral es como el gran anillo floral que sella el enlace nupcial entre el Príncipe (el hombre o la humanidad) y la Princesa (la Naturaleza). No queda sino añadir que dicha corona verde y florida viene a corresponderse con la *Radkreuz*, el círculo radiado en cruz o cruz circular, de que antes hemos hablado. En ambos se expresa la misma idea de totalidad y armonía, de vida centrada en torno a la luz.

De lo dicho se desprende que, además del renacimiento interior, el

florecimiento primaveral acompaña a las bodas místicas entre el Príncipe Azul vencedor del dragón y la Doncella del Sol expresa la reintegración cósmica que sobreviene como consecuencia de la reintegración espiritual del ser humano y de la eliminación de ese elemento perturbador y anticósmico que es el ego. La armonía consigo mismo, lograda a través de esa difícil victoria interior, tiene como contrapartida la armonía con el entorno natural y humano. El odio y el desamor, la violencia separativa, que constituye la misma sustancia vital y la ley- mejor sería decir antiley- de la existencia egótica, ceden el paso al amor, fuerza que une, y el individuo recupera así su sintonía con el ritmo del cosmos, instalándose en una relación de amistad y fraternidad con todas las criaturas. Tiene lugar un auténtico hermanamiento entre el hombre y el universo, vivido ahora como patria y como hogar. Se restablecen los lazos de solidaridad con el resto de la existencia, lazos que la obsesión egótica había roto, y la vida se inserta a partir de ahora en un cauce de responsabilidad y respeto hacia todo lo existente.

El individuo deja de ser un átomo, una isla, un ente aislado y solitario, un yo separado de todo y de todos, un sujeto crispado, agresivo, enfrentado al resto de la existencia. Deja en realidad de ser simple *individuo*, es decir, mera partícula atómica o simple número de una masa o un conglomerado social cuantitativo, para convertirse en *persona,* ser unido por lazos orgánicos de solidaridad con los demás seres, sujeto consciente de su responsabilidad en la marcha de la Creación. El ser humano se reconcilia consigo mismo, con el prójimo, con el mundo, con toda forma de vida, con la totalidad de lo creado. Conducido por una visón sabia y amorosa, se sabe íntimamente unido a cuanto lo rodea. No siente la necesidad de afirmar histéricamente sus derechos frente al mundo circundante. La mente ya no se concibe desvinculada de la corriente de la vida universal, recluir en sí misma y contrapuesta a todo cuanto no es ella misma. Antes al contrario, viven con la plena conciencia de ser partícipe de una gran comunidad. Se abre sin temor y plena de generosidad creadora a la comunicación con la Creación y con el Creador.

Desde este punto de vista, el enlace nupcial del Príncipe y la Princesa cobra

una nueva significación simbólica, apareciendo como una alusión al casamiento o reencuentro entre la humanidad y la naturaleza. Esta última se halla encarnada en la princesa, mientras que el príncipe representa al género humano, el cual, tras haberse liberado del monstruo egótico que le impulsaba a una actitud de hostilidad hacia la naturaleza y a una continua acción depredadora contra ella, descubre en ésta una realidad digna de amor, una amada de la que no puede separarse sin sufrir indeciblemente. Un nuevo lazo de simpatía, de comprensión y comunión amorosa se establece entre el orden humano y el orden natural, poniendo así fin a los terribles destrozos que antes había producido la funesta acción del ego-dragón. Descubriendo en ella la huella de la Divinidad, el hombre se une así a la naturaleza en unas nupcias que llevan el sello de lo sagrado.

No estará de más apuntar que esta confraternización entre hombre y naturaleza es, en definitiva, una vertiente de aquella armonización de lo interior y lo exterior que antes destacábamos como rasgo distintivo del estado andrógino. La reconciliación entre el interior y el exterior que sobreviene en el hombre mismo a consecuencia de la eliminación del yo egótico- armonía entre el mundo del Espíritu y el mundo del cuerpo y del alma, entre su ser más íntimo y aquellos elementos de orden psíquico y físico que configuran su periferia existencial- tiene como contrapartida la reconciliación entre el hombre en cuanto tal con el mundo exterior que lo envuelve y cobija, en el cual aquel verá en adelante un reflejo y una continuación de su propia vida espiritual. La unidad reconquistada es también unidad con el universo. Es lo que simboliza la cruz, emblema del “hombre universal”, inserta dentro del círculo, representación de la totalidad cósmica.

Esta es, pues, la culminación de la gran gesta heroica que encierra la dracomaquia: la conquista de un perfecto estado de unidad, de paz, de libertad, de armonía y felicidad. Unidad del hombre consigo mismo, unidad del hombre con los demás seres humanos, unidad del hombre con la naturaleza y unidad del hombre con Dios, con lo Absoluto y Eterno. Logro, este último, de la unión con lo Divino, que es base y fundamento de todo lo

demás.

ESTE LIBRO SE

TERMINÓ DE IMPRIMIR

EL 23 DE ABRIL DE 1999

FESTIVIDAD DE SAN JORGE.